الفلسفة البيئية في الإسلام

من العلم إلى الحكمة البيئية.

إعداد

محمود عبدالله أحمد بني دومي

المشرف

ألاستاذ الدكتور سلمان البدور

قدمت هذه الاطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في

الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

كانون الثاني، 2012

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قرار لجنة المناقشة

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/ الاطروحة (الفلسفة البيئية في الإسلام: من العلم إلى الحكمة البيئية)
وأجيزت بتاريخ ٣٠ / ١٢ / ٢٠١١

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور سلمان البدور، مشرفا أستاذ – الفلسفة	.....
الدكتور أحمد ماضي، عضوا أستاذ – الفلسفة	.....
الدكتور وليد عطاري، عضوا أستاذ – الفلسفة	.....
الدكتور عزمي طه السيد، عضوا أستاذ- الفلسفة (جامعة آل البيت)	.....

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع ..... التاريخ ٢٠/٢/٢٠١٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإهداء

إلى أمي
لا زلت أحضر لك الهدايا،
الهدية تلو الهدية

إلى أبي
لا زلت أسمع صوتك
ولا زلت أعيش على كلماتك

إلى أبنائي
عبدالله وسارة ونانسي ومصطفى
أحبكم، فإذا انشغلت عنكم فلأنني مشغول في حبكم

إلى زوجتي سحر
التي شاركتني الجهد والعناء
حتى رأى هذا البحث النور

ألى أهلى وجميع أقربائي
وأصدقائي

أهديكم
هذا الجهد

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

شكر وتقدير

إلي كل من علمني
من أساتذة أجلاء
فهم مورد العلم الذي لا ينضب

وقد تمضي السنين،
ولكنني لن أنفكّ عن التفكير فيكم وفي أمثالكم ومُثلكم
فقد تعلمت منكم أن الإنسان يتغذى على الفكرات
كما تتغذى على الرحيق النحلات
وقد رأيت أن المدح فيكم سرعان ما يتحول إلى شكر وعرفان بالجميل
فلكم مني كل الشكر والعرفان
وإلى الجميع، كل الحب والاحترام والامتنان.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهرس المحتويات

	قرار لجنة المناقشة	ب
	الإهداء	ج
	شكر وتقدير	د
	فهرس المحتويات	ه
	الملخص	ز
	عرض فصول الرسالة	ط
	المقدمة 1	
1.	**الفصل الأول: البيئة ومكانة الإنسان والاتجاهات الفلسفية**	5
1.1.	البيئة	6
1.1.1.	تعريف البيئة:	6
1.1.2.	علم البيئة	8
1.1.3.	علم تاريخ البيئة	12
1.2.	الأزمة البيئية تاريخها وتطورها	17
1.3.	العلاقة بين الإنسان والبيئة	28
1.3.1.	التصورات، موقع الإنسان ورتبته في الطبيعة	28
1.3.2.	السلوكيات : طبيعة السلوك تجاه الطبيعة:	31
1.3.3.	الفكر الغربي: فكر الحداثة	33
1.4.	الأخلاق وفلسفة الأخلاق البيئية	36
1.4.1.	الإيكولوجيا العميقة	46
1.4.2.	الإيكولوجيا الاجتماعية	47
1.4.3.	علم النفس الإيكولوجي	48
1.4.4.	الإيكولوجيا النسوية	49
1.4.5.	الإيكولوجيا الدينية	50
2.	**الفصل الثاني: البيئة والأخلاق البيئية في الإسلام**	53
2.1.	البيئة في القرآن الكريم والسنة	54
2.2.	علاقة الأنسان بالكائنات الأخرى	59
2.2.1.	علاقة الإنسان بالحيوان	59
2.2.2.	النباتات	64

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

2.2.3.	الجمادات	67
2.3.	الأسس التي قامت عليها هذه العلاقات والاعتبارات البيئية	70
2.3.1.	العدل	70
2.3.2.	النظافة	71
.2.3.3	الإسراف والتبذير والاعتدال	73
.2.3.4	الإحسان	75
.2.3.5	الرحمة	76
.2.3.6	المقصد الشرعي	77
2.3.7.	لا ضرر ولا ضرار	80
2.4.	مفهوم البيئة في المنظور الإسلامي	89
3	**الفصل الثالث: المنظور الإسلامي: منهج وطريقة حياة**	96
3.1	المجتمع الإسلامي مجتمع بيئي	97
3.2	الإنسان والطبيعة. انفصال أم اتصال؟	101
3.3	القيمة والواقعة. انفصال أم اتصال؟	119
3.4	طبيعة القيم	128
4	**الفصل الرابع: الحكمة البيئية في المنظور الإسلامي**	131
4.1	الإيكولوجيا العميقة والمنظور الإسلامي:	132
4.1.1	القيمة الذاتية	139
4.1.2	النظرة العلمية والحكمة البيئية	140
4.1.3	الإيكولوجيا العميقة ونظرية المساواة	143
4.1.4	العدالة الاجتماعية	144
4.1.5	الاتجاه نحو العلم الكلاني: من النظرة الاختزالية إلى النظرة الكلانية	145
4.1.6	مبدأ التوحيد والنظرة الكلانية في المنظور الإسلامي.	151
	المراجع	161
	ABSTRACT	180

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الملخص

الفلسفة البيئية في الإسلام
من العلم إلى الحكمة البيئية.

إعداد
محمود عبدالله أحمد بني دومي

المشرف
ألاستاذ الدكتور سلمان البدور

إن الهدف من هذه الدراسة هو الكشف عن معقولية الصورة التي رسمها المنظور الإسلامي لشكل العلاقة بين الإنسان والبيئة. وربما نكون أكثر دقة إذا قلنا: إن الهدف منها هو التماس الأسس الموضوعية التي يمكن الاستناد إليها في بناء فلسفة بيئية جديدة وفق المنظور الإسلامي. وسوف تركز الدراسة على أن فلسفة البيئة في الفكر الإسلامي تؤكد وتقوم على الانتقال من العلم إلى الحكمة البيئية؛ وذلك من خلال النزعة التجريبية التي يتبناها ويحث عليها المنهج الإسلامي.

لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على النصوص الدينية من القرآن (الكتاب المقدس عند المسلمين) والسنة (كل ما صدر عن الرسول من قول أو فعل) التي تتعلق بالبيئة تعلقا مباشرا وصريحا، كما اعتمدنا على تتبع أثر تلك النصوص وما انعكس عنها من سلوكيات تجاه عناصر البيئة الأخرى من حيوان ونبات وجماد.

لقد بينت الدراسة أن الأخلاق البيئية في المنظور الإسلامي ليست منفصلة عن منظومة الأخلاق الإسلامية، إذ إن الاعتبارات الخلقية البيئية المستمدة من المنظور الإسلام ما هي إلا نتيجة تصور كلاني ارتبط وانبثق عن المبادئ الكبرى في الإسلام؛ كالتوحيد، والأمانة، والخلافة، والتسخير، ومبدأ العدل، والحث على العلم الذي دعا إليه الإسلام من حيث إنه السبيل الوحيد إضافة إلى ما جاء به الوحي للكشف عن حقائق الأشياء ودورها، الأمر الذي يضفي على

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأشياء حقيقتها مما يمنحها اعتباراتها الخلقية. فالأخلاق في الإسلام ليست ميتافيزيقية وإنما عقلانية مستوحاة من واقع الإنسان وطبيعته التي تفرض عليه مواجهة معرفية مع الموضوع من حيث علاقته بالكل ومع ترتيبه الطبيعي. هذه المواجهة إنما تزود الإنسان بمنظور لا يميز ما بين المقدس والعلماني، أو الإنسان والطبيعة. فعلى الرغم من أن العلم يتبع التجربة، وأن الدين يتبع الوحي، إلا أن الدعوى في الإسلام أن العلم هو السبيل الوحيد لتحرير الإنسان. والحقيقة أن هذه النظرة عقلانية. فلما كان العلم يسعى للحفاظ على الإنسان والرقي به وتحقيق آماله وطموحاته، ولما كانت الأخيرة تقتضي الحد من الفساد ومعالجة الفساد ومنعه كذلك، فإن هذا يعني أن ما يقتضيه العلم يقتضيه الدين، وإلا فإنه لا يكون للفساد أي معنى. إن هذا يعني أن المنظور الإسلامي يؤيد فلسفة بيئية تقوم على الانتقال من العلم إلى الحكمة البيئية. وبهذا فإنه يمكن القول إن العلم والدين مصدران متوازيان من مصادر الحكمة البيئية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عرض فصول الرسالة

يركز الفصل الأول على تعريف البيئة لغة واصطلاحا ونبين فيه أن معناها واحد سواء في معاجم اللغة العربية أو الشعر العربي أو القرآن الكريم والسنة. يلي ذلك مقدمة في علم البيئة وعلم تاريخ البيئة حيث نوضح قدرتهما كمنهج على الإسهام في التحقيقات البيئية الفلسفية والعلمية منها من ناحية، وجذورهما التي تمتد وتتأصل في المنظور الإسلامي من ناحية أخرى، وذلك من خلال مراجعة الأدبيات التي تملأ الفكر الإسلامي. كما سنلقي الضوء على طبيعة الأزمة البيئية من حيث إمكان تجنبها، ومسؤولية الإنسان عن نشأتها وتطورها وزيادة حدتها. كما استعرضت الدراسة التصورات الثقافية لمكانة الإنسان في العالم وعلاقتها بالسلوك. وفي نهاية الفصل عرضنا مراجعة للاتجاهات الفلسفية البيئية في الفكر الغربي التي تضم الاتجاهات الأخلاقية والراديكالية والإصلاحية، كما عرضنا سبب تراجعها وقصورها في التصدي للازمة البيئة.

أما الفصل الثاني فهو دراسة تتعلق بالاهتمامات كما وردت في المنظور الإسلامي من حيث عناصرها وبنيتها ومكوناتها. وقد بيّنا أن الأخلاق البيئية في المنظور الإسلامي ليست منفصلة عن منظومة الأخلاق الإسلامية وإنما تقوم على الأسس والمبادئ نفسها. وفي هذا الفصل تم استعراض الجوانب التطبيقية العملية في الأخلاق الإسلامية البيئية ومدى ارتباطها بالمبادئ الروحية النظرية الكبرى في محاولة للكشف عن المبدأ الأكبر الذي تتأسست عليه الأخلاق البيئية في الإسلام والذي يتمثل في"الانتقال من العلم إلى الحكمة البيئية".

في الفصل الثالث تم تناول كيف أن المجتمع الإسلامي مجتمع بيئي من حيث إن دائرة المسؤولية تتجاوز علاقة الإنسان بالإنسان، وكيف أن المنظومة الأخلاقية الغربية قد اقتصرت على تنظيم العلاقات بين البشر (الإنسان والإنسان) مما أدى إلى بروز ثنائية الإنسان والطبيعة. يلي ذلك مراجعة مصادر المعايير الأخلاقية والفحص عن المعيار الأساس في المنظور الإسلامي. وقد تم بيان أن مبدأ التوحيد يشكل محور العلاقة بين الإنسان والله، وبين المادي والروحي، وأن التوحيد لم يبق في المستوى الحدسي أو التأملي، وإنما مما حُثّ على إثباته

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والنظر إليه بالعقل بكل ما أودع فيه من ملكات وقدرات كالرصد، والتجريب، والقياس، والاستدلال. كما تم التعرض لدور المبادئ الأخرى، كالعدل والتكليف والتسخير والخلافة، وأثرها في توجيه السلوك الإنساني. وفي هذا الفصل كان لا بد من إعادة التأمل والنظر في ماهية القيم الإسلامية، حيث تم توضيح أن القيم في الإسلام إنما هي من أسماء الله وصفاته التي تتجلى في الطبيعة وأن الإنسان إذا ما حاكى الطبيعة فإنه يكون قد حقق هذه القيم.

أما الفصل الرابع والأخير، فهو دراسة نقدية مقارنة بين المنظور الإسلامي والغربي، مقارنة بالإيكولوجيا العميقة ومفهوم القيمة الذاتية مثالا على ذلك. كما أشرنا إلى الاتجاهات الإسلامية الجديدة التي أخذت تسمي نفسها بالإيكولوجيا العميقة؛ كالجماعة التي تطلق على نفسها (Brethren of Purity)، إضافة إلى الاتجاه الصوفي الذي يحاول سحب مبادئ الصوفية، التي تقوم على الإحسان، لبناء ايكولوجيا عميقة، وقد أخذنا مثالا على ذلك نظرة ابن عربي الصوفية الكلانية التي تجلت في وحدة الوجود.

وتنتهي الدراسة بالحديث عن مصدر الحكمة البيئية في المنظور الإسلامي، وأنها لا تقوم بأي حال على التأمل أو الحدس أو الخبرات والأحكام الذاتية كما هو الحال في الإيكولوجيا العميقة، فهي تتميز بالموضوعية، من حيث الصورة الكلانية التي رسمها المنظور الإسلامي لعلاقة الإنسان بكّل من الطبيعة والله. وقد تم توضيح تميز النظرة التوحيدية التي تربط بين العلوم الطبيعية والعلوم غير الطبيعية (الروحانيات) من حيث إن العلم في المنظور الإسلامي قادر على أن يكشف عن مكانة الإنسان ودوره في هذا العالم، والأهم من ذلك دوره في المحافظة على هذه البيئة سليمة من الأذى والفساد. وهذا يعني أن ما يقتضيه العلم يقتضيه الدين، وبهذا فإن العلم والدين يعتبران مصدرين متوازيين من مصادر الحكمة البيئية. وهكذا فإنه من الممكن اعتبار المنظور الإسلامي موفقا في نظرته للعلم على اعتبار أن العلم هو المصدر الرئيس للحكمة البيئية، وبالتالي الركن الأساس الذي يجب أن تتأسس عليه أي فلسفة بيئية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المقدمة

من الواضح أن الزيادة المطّردة في حدة الأزمة البيئية ورقعتها تلاقي اهتماما متزايدا وجديا على جميع المستويات وخاصة الفلسفية منها. وحسب ما أشار إليه ج. بايرد كاليكوت (J. Baird Callicott)، فإنه يمكن القول: إن الاهتمامات الفلسفية البيئية الحديثة قد بدأت في مطلع السبعينيات بمقالات كان أهمها: تحرير الحيوان، والضحل والعميق، وهل ثمة حاجة إلى أخلاق بيئية؟ لكل من بيتر سنغر (Peter Singer)، وأرني نايس (Arne Naess)، وريتشارد سليفان (Richard Sylvan) على التوالي[1]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن فلسفة البيئة تكاد تنحصر في ثلاثة اتجاهات، وهي وإن كانت مختلفة فإنها تلتقي في البحث عن أطر فلسفية جديدة للحد من الأزمة البيئية. فالفلسفة البيئية الأخلاقية تسعى لتوسيع الاعتبارات الخلقية لتشمل الكينونات غير البشرية. أما الجذرية فتبحث عن أصول المشكلة البيئية، وهي حركة مضادة للثقافة السائدة: كالإيكولوجيا العميقة التي تقوم علي القيمة الذاتية، والإيكولوجيا النسوية، والاجتماعية، والنفسية، والنقدية والدينية. أما الاتجاه الأخير فهو اتجاه إصلاحي يطمح إلى سن التشريعات لكبح جماح الجشع والسلوك الخاطئ. وعلى الرغم من تنوع الاتجاهات والحركات البيئية الفلسفية، إلا أنها لا زالت تستند بصفة أو بأخرى إلى الفلسفات التقليدية السائدة: فلسفة الواجب، والفضيلة، والتبعية، والتي ربما أخفقت أصلا في التصدي للأزمة البيئية، لا بل ربما كانت سببا في تداعي النظام البيئي وفساده. وعلى الرغم من أنه بدا لم يعد هناك خلاص إلا بالعلم والتكنولوجيا، اللذين يعود لهما الفضل في الكشف عن الأزمة البيئية وحدتها، إلا أنه ما كان لهذا أن يتم، وذلك لأن إنسان عصر الحداثة كان قد غيب البعد الميتافيزيقي عندما ظن الفلاسفة الوضعيون أن بإمكان العلوم والتكنولوجيا وحدها السيطرة على الطبيعة واحتواء أي أزمة، فالعلوم والتكنولوجيا لم تعد عندهم أكثر من أداة للتحرر من الطبيعة وخرافة الميتافيزيقا والأنظمة القيمية. ولكن ولحسن الحظ، ومع تفاقم الأزمة البيئية، حدثت ردة فعل تجلت بإعادة الاعتبار للتصورات الميتافيزيقية والروحية والدينية، التي لم تسلم في الوقت نفسه، حيث وجهت إليها أصابع الاتهام، باعتبارها المسؤولة عن بنية النظام القيمي، الذي يشكل سلوكنا واتجاهاتنا نحو الطبيعة والمجتمع.

---

(1) زيمرمان، مايكل، (2006)، **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان الى الإيكولوجيا الجذرية**، ج1، (ترجمة معين شفيق روميه)، الكويت: دار المعرفة.ص 25.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويمكن القول: إن تعدد جوانب الأزمة البيئية قد وضع الإنسان أمام تحد كبير نتج عنه استجابات متعددة من جميع الميادين المعرفية، فكما يؤكد هوزيه أبراهام (Jose Abraham)، فإن ميدانا واحدا لن يكون كافيا لاحتواء الأزمة والوقوف عليها من جميع أبعادها[1]. وهكذا، فقد بدا الأمر مختلفا تماما عما كان عليه، وأصبح الفلاسفة ورجال الدين يقومون بدور قد يكون أكثر أهمية وفاعلية من دور العلوم والتكنولوجيا التي جاءت بصورة مشوشة عن العالم أو عن علاقة الإنسان ببيئته. فأخذت الفلسفة تشق طريقا وعرا بحثا عن تصور جديد. وقد يكون السبب في ذلك: حدية وجديدية الأزمة البيئية وعدم توقعها. وعلاوة على ذلك، فإنني أعتقد أن هذه هي المرة الأولى التي تكون فيها الفلسفة وجها لوجه مع أزمة كهذه ، وخاصة أن الوضع يتطلب وضع حلول مناسبة وضمن إطار زمني محدد، حيث الأزمة تتفاقم يوما بعد يوم، والوقت ينفد، والتصورات القديمة التي رسمتها الفلسفة لعلاقة الإنسان ببيئته لم تعد تُجدي نفعا، الأمر الذي أدى إلى حدوث تخبط وإرباك فلسفي كان سببا في ظهور اتجاهات مختلفة (على خلاف) وإن كانت قد اشتركت، غالبا، في حتمية التخلي عن التصور القديم. وليس هذا فحسب، إذ يشير ثوماس سيجر (Thomas Sieger) إلى أن رجال الدين قد أخذوا في الوقت نفسه يعيدون النظر في النصوص الدينية بحثا عن فهم جديد يكون قادرا على الحد من كل سلوك خاطئ تجاه الطبيعة، وبخاصة بعد ظهور مقالة لن وايت (Lynn White) التي عزى فيها أسباب الأزمة البيئية إلى مركزية الإنسان التي تدعمها وتؤازرها معظم الديانات، وبخاصة الدياناتان: المسيحية واليهودية، حسب مقالته[2]. وسوف نرى لاحقا إمكانية وخطورة سحب اطروحة وايت وغيره، ممن تعرضوا للديانات الإلهية، على الديانة الإسلامية التي بدأت تتطلع إليها الأنظار، وخاصة في الفكر الغربي، لما فيها من أسس وقواعد يمكن أن تكون حجر الأساس في الإرساء لقواعد فلسفة بيئية جديدة. وفي هذا الصدد يشير المفكر الغربي، مارتن بالمرMartin Palmer [3] وهو

(1) Abraham, Jose (2001), An Ecological Reading of The Qur'anic Understanding of Creation. **Theological Forum**, Vol. XXXIII, No.1, Published By The Untied Theological College.pp.47-48.

(2) Derr, Thomas Sieger (1975), Lynn White And His Magical Essay: Religion's Responsibility For The Ecological Crisis: An Argument: Run Amok. **Worldview**, 1975, January, pp. 39-45.

(3) الأمين العام لتحالف الأديان وحفظها Secretary General Of The Alliance Of Religions And Conservation

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مسيحي، في أثناء مراجعته لكتاب موئل عزالدين Mawil Izzi Dien[1] إلى أن الإسلام إذا ما صحي ونهض بتعاليمه الصحيحة التي تتعلق بالبيئة فإننا سنكون على ما يرام أو بخير، وأننا سنكون على الطريق الصحيح الذي يضمن سلامة هذا الكوكب. كما أنه يحاجج بأن الإسلام يحوي أفضل آلية ومنهجية عملية من أي معتقد آخر، وذلك بما يمتلكه من أدوات فحص وتوازن للبيئة، وبالتالي مواجهة الأزمة البيئية. وحسب رأيه فإن القوانين البيئية الإسلامية تتجذر في مبادئه الكبرى وما تطور عنها من خلال الشريعة: القانون والفقه[2]. وهو بذلك إنما يقترح رسم برنامج بيئي إسلامي أساسه الشريعة الإسلامية التي تقوم على مبدأ التوحيد، والتوازن، والفطرة، وعدم الإسراف، والعدالة، والخلافة[3]. كما يمكن الإشارة إلى ما ذكره أحمد الخليلي، بأن بعض الساسة أمثال الأمير تشارلز يدعو إلى اتّباع المبادئ الإسلاميَّة من أجل حماية البيئة، وأنه يعزو سبب الأزمة البيئية إلى التوجُّهات البيئية التي تعمل على عكس التعاليم الإسلامية. كما أضاف الخليلي إلى أن الأمير كان قد أشار إلى "أنّه لا يوجد فصل في القرآن الكريم بين الإنسان والطّبيعة، وأن العالم الإسلامي يحتضن أعظم الكنوز المتراكمة من الحكمة والمعرفة المتاحة للإنسانيّة"[4] . ويمكن القول هنا: إن الأزمة البيئية ومنظورات الفكر الغربي المؤيدة والمعارضة للديانات الإلهية، وخاصة الإسلام، توجب على العلماء والمفكرين المسلمين التصدي لكل من يدعي أن المنظور الإسلامي قد يكون سببا من أسباب الأزمة البيئية أولا، والمساهمة في بناء فلسفة بيئية لمواجهة تحديات الأزمة البيئية ثانيا. وحقيقة الأمر أن هذا قد بدأ يتحقق فعلا، إذ بدأت الأدبيات البيئية: الفكرية، والدينية، والفلسفية، والعلمية بالانتشار. هذا بالإضافة إلى ما نشأ

---

(1) Izzi Dien, Mawil (2000), **The Environmental Dimensions of Islam,** Lutterworth Press: Cambridge

(2)Martin Palmer(2001), Book Review; Izzi Dien, Mawil (2001): The Environmental Dimensions of Islam, Published in the **Journal of Beliefs And Values**, Vol. 22, No. 2, pp.252-254.

(3)Palmer, Martin and Victoria Finlay, (2003), **Faith In Conservation, New Aproaches To Religions And The Environment**, The World Bank: Washington. pp. 99-105.

(4) الخليلي، أحمد بن حمد (2010)، القيم الإسلامية ودورها في تقديم حلول للمشكلات البيئية العالمية، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010. مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور)، ص35.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من مؤسسات حكومية وغير حكومية وما نجم عنها من مشاركات، ومؤتمرات على الصعيدين المحلي والعالمي. مثال على ذلك المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية بعنوان "البيئة في الإسلام"، برعاية مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي[1]. لقد شارك في المؤتمر أكثر من مائة وثلاثين دولة، قدمت فيه أكثر من ثلاثين ورقة عمل. وما لفت الانتباه في هذا المؤتمر هو إضفاء البعد الفلسفي، إضافة إلى البعد العلمي والديني، للكشف عن أسباب تفاقم الأزمة ووضع الحلول المناسبة لها. وقد يكون هذا ما جعل من المؤتمر غير تقليدي؛ إذ إنه تجاوز مجرد ذكر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تعنى بشؤون البيئة والحفاظ عليها. والحقيقة أن الأمر لم يقتصر على المؤسسات والجمعيات والمؤتمرات، بل امتد الاهتمام بالبيئة إلى إجراء الدراسات والأبحاث من مختلف الميادين وخاصة الفلسفية منها كما هو الحال في هذه الدراسة.

إن الهدف من هذه الدراسة هو الكشف عن معقولية الصورة التي رسمها المنظور الإسلامي لشكل العلاقة بين الإنسان والبيئة. وربما نكون أكثر دقة إذا قلنا: إن الهدف منها هو التماس الأسس الموضوعية التي يمكن الاستناد إليها في بناء فلسفة بيئية جديدة وفق المنظور الإسلامي. وسوف تركز الدراسة على أن فلسفة البيئة في الفكر الإسلامي تقوم على الانتقال من العلم إلى الحكمة البيئية وتؤكدها؛ وذلك من خلال النزعة التجريبية التي يتبناها ويحث عليها المنهج الإسلامي.

(1) **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

1. الفصل الأول: البيئة ومكانة الإنسان والاتجاهات الفلسفية

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

1.1.البيئة

1.1.1. تعريف البيئة:

البيئة لغةً:

البيئة اسم مشتق من الفعل الماضي " باء " و "بوأ ". مضارعه " يبوء ". يقال: تبوّء بمعنى نـزل وأقام. ففي معاجم اللغة كاللسان[1] والقاموس المحيط[2] يعنى المنزل الطيِّب. وأبأتُ المكان أي أقمتُ فيه، كما وتعني اتخذ. وفي المعجم الوسيط[3] هي المنزلُ والحالُ، ويقال بيئة طبيعية، وبيئة اجتماعية, وبيئة سياسية. وفي المنجد بوأه منزلاً:هيَّأه له وأنزله[4]، وتطلق البيئة على المكان الذي يقيم فيه الإنسان وغيرُه؛ُفالبيئة هي بيت النحل في الجبل، ومتبوّأ الولد هو الرّحم . كما تطلق البيئة على المنزل وما يحيطُ بالفرد أو المجتمع ويؤثر فيهما[5]. وقد وردت في الشعر بمعنى التهيئة والإنزال في المكان. يقول طرفة بن العبد:

طيِّبوا الباءة سهلٌ ولهم سبلٌ إنْ شئتَ في وحشٍ وعِرْ

وتجدر الإشارة هنا إلى أن البيئة والطبيعة وإن كانتا تستعملان على نحو متبادل إلا إنهما لا بد مفهومان مختلفان، وذلك على الرغم مما أشار إليه البعض أمثال الدكتور حنفي في "أن البيئة هي لغة المحدثين والطبيعة هي لغة القدماء"[6]. فلا زالت هناك مواقف لغوية تستوجب استعمال

---

(1) ابـن منظـور(ت 711هـ)، العلاّمـة محمـد بـن أبـي الكـرم، **لـسان العـرب المحـيط** ، (إعـداد وتصنيف يوسف الخياط) ، دار لسان العرب: بيروت، مادة "بوأ "، ص284

(2) الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، مادة "باء"، ج8/1 ، عالم الكتب: بيروت.

(3) **المعجم الوسيط**, ج1، ط2، (إخـراج إبـراهيم مـصطفى، وأحمـد حـسن الزيـات، وحامـد عبـد القادر، ومحمد علي النجار)، المكتبة الإسلامية: اسطنبول، تركيا، ، ص 75

(4) **المنجد في اللغة والاعلام**، ط24، دارالمشرق: بيروت، 1996.

(5) **المجمع الوجيز**, مجمع اللغة العربية: القاهرة، 1990 م

(6) حنفي، حسن، (2010)، هل غاب الإحساس بالبيئة في الوعي العربـي الإسـلامي؟ **البيئـة فـي الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديميـة آل البيـت الملكيـة، 29-9-2010. مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي،عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة. (غير منشور) ص1.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كلمة طبيعة بمعناها الأصلي؛ كالإشارة إلى الأشياء التي لا دخل لآلة الإنسان فيها؛ فنقول: منطقة طبيعية وليس منطقة بيئية، ومنظر طبيعي وليس منظرا بيئيا، وولادة طبيعية وليس ولادةً بيئيةً، وعلاج طبيعي وليس علاجا بيئيا. وفي الوقت نفسه نقول: إن فلانا من بيئة حسنة، ولا نقول: من طبيعة حسنه، إلا إذا كان المراد غير ذلك. وهذا يعني أنهما مفهومان مختلفان وإن كان من الممكن استعمالهما على نحو متبادل في مواقف معينة. وربما يكون الفرق بينهما هو تدخل الإنسان أو آلته تحديدا . وعليه فإن البيئة تكون الطبيعة بما فيها من النشاطات الإنسانية. وكما يؤكد خالد فزلون، فإن البيئة أو الطبيعة كما نفهمها اليوم عند الحديث عن القضايا البيئية، إنما وردت في القرآن على نحو أوسع وأشمل وأعم من كليهما في أنها تشمل العالم الطبيعي، الإنسان وباقي الأحياء والجمادات، وما وراء الطبيعي كذلك[1]. وهذا ما سنوضحه في الفصل الثاني.

البيئة اصطلاحا

عندما نقول "البيئة"" فإننا في الواقع نقصد كل موجودات الوسط المحيط: الحية وغير الحية، التي يتفاعل معها الإنسان مؤثراً ومتأثراً. وكما يشير أحمد السيابي فإن البيئة اصطلاحاً: "هي مجموعة الظروف والمؤثرات الخارجية التي لها تأثير في حياة الكائنات بما فيها الإنسان"[2]. ولعلّ تعريف البيئة بأنها "هي كل شيء يحيط بالإنسان"[3]، الذي انتهى إليه مؤتمر البيئة البشريّة الذي عقد في ستوكهولم سنة 1972م، قد أصبح الأكثر شيوعاً والأكثر استعمالاً. ومن ذلك يتّضح أنّ البيئة هي الوسط الذي يعيش فيه الإنسان متفاعلاً مع غيره من الكائنات: أحياء كانت أم جماداً. وعلى الرغم من أنه ليس هناك اتفاق بين الباحثين والعلماء على تحديد معنى البيئة اصطلاحا بشكل دقيق، إلا أن معظم التعريفات، وإن كانت هناك بعض الفروقات الضئيلة، تشير إلى الأرض: ما في باطنها وعلى سطحها وما حولها: من صخور، وأتربة، ومعادن، ومياه،

---

(1)Fazlun, Khalid(2010), Islam And The Environment Ethics And Practice, **The Environment In Islam**, The Royal Al Al-Bayt Institute For Islamic Thought, The 15th General Conference, 27- 29 September 2010, Amman-Jordan.,pp. 6-7.

(2) السيابي، أحمد بن سعود (2010)، الحفاظ على البيئة في الخطاب الإسلامي، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010. مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور). ص5

(3) المرجع نفسه، ص 4

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وغازات، وكائنات حية بما فيها الإنسان وجميع نشاطاته: العمرانية، والزراعية، والصناعية، والثقافية التي تضم مختلف أشكال النظم الاجتماعية: من عادات، وتقاليد، وأعراف، وأنماط سلوكية، ومعتقدات.

1.1.2. علم البيئة

نشأ علم البيئة (الإيكولوجيا- Ecology) في أواخر القرن التاسع عشر، وقد اشتق إرنست هيكل (Ernest Haekle) المصطلح من الكلمة اليونانية (Oikos) التي تعني منزل الأسرة، حيث نقل دلالتها إلى كوكب الأرض على اعتبار أنها منزل البشر. والحقيقة أنه لا بد من التفريق هنا وقبل البدء بين علم البيئة وفلسفة البيئة والحكمة البيئية. فعلم البيئة متعدد المناهج، معني بدراسة العلاقة بين الكائنات الحية وعلاقتها بالبيئة التي تحيط بها: العضوية وغير العضوية[1]. وهو بذلك له علاقة ويتداخل مع الإشكالية الفلسفية المعنية بمكانة الإنسان في الطبيعة. إن دراسة الإشكاليات التي تتداخل فيها الفلسفة وعلم البيئة تسمى فلسفة البيئة، أما التصور لشكل العلاقة بين الإنسان والطبيعة والنظام القيمي عند شخص ما المسؤول عن السلوك واتخاذ قرار ما فهو ما يسمى بالحكمة البيئية. والحكمة البيئية كطريقة في التفكير لا تكون من صناعة الشخص وإنما هي محصلة العلوم والمعتقدات والخبرات التي يمر بها[2].

ومهما يكن من أمر، فقد قدم إرنست هيكل تعريفا أكثر تحديدا على اعتبار أن علم البيئة هو دراسة مجموعة العلاقات التي تربط الحيوان بالوسط المحيط، عضويا أو غير عضوي، بشكل مباشر أو غير مباشر. إن موضوع علم البيئة هو المنظومة البيئية التي هي الوحدة البيئية الطبيعية التي تشمل جميع الكائنات، الحية وغير الحية، في منطقة معينة، وما بينها من تفاعلات منظمة تميزها بالجريان الدوري، وهي بذلك تشمل التفاعلات والعلاقات المتبادلة بين جماعات الأحياء فيما بينها، والعناصر المادية فيما بينها وكذلك التفاعلات بين العناصر المادية والحيوية. وما هو جلي في المنظومة البيئية هو محدودية عناصرها والتداخل والتشابك بين هذه العناصر إضافة إلى العلاقات المحكمة المنظمة والمعقدة والمتنوعة والتي هي سبب في أصل اتزانها وثباتها. والحقيقة أنه لا بد من الانتباه إلى ما يمكن اشتقاقه وفهمه من التعريف السابق، فالتعريف يتضمن أمرين: الاول، أن هناك وحدات أو منظومات بيئية طبيعية وأخرى غير طبيعية، والثاني، أن الفرق بين

---

(1) زيمرمان، **الفلسفة البيئية**، ج1، ص 7.

(2) Arne Naess, Alan Drengson And Harold Glasser(2005). **The Selected Works Of Arne Naess**, Springer Dordrecht: The Netherland, pp. 17.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوحدة البيئية الطبيعية واللاطبيعية هو النظام في الأولى والفوضى أو العشوائية في الثانية، وهذا يعني أن المنظومة البيئية تكون طبيعية عندما تكون على نحو تستطيع أن تعيد أو تحافظ به على بقائها من حيث هي وحدة متكاملة، وربما الارتقاء وعلى نحو منظم. فالفوضى لا تعيد نفسها، فقط النظام هو الذي يعيد نفسه. والحياة إذا كانت تتميز بالدوران أو الدورية فهي إنما تكشف بذلك عن النظام، وكما يقول (Henryk Skolimowski) عن الحياة[1] "لقد برزت الحياة كمحاولة لكبح الفوضى. إن هويتنا الوجودية هي تخفيض الانتروبي"[2]. وأعتقد هنا أنه ليس هناك ما يمكن أن يشككنا في أن الحياة إنما هي أعلى مرتبة من مراتب النظام. إن هذا غاية في الأهمية للفصل بين الفوضى والنظام أو لنقل بين المنظومة الطبيعية واللاطبيعية. ولاحقا سنقول: الحية وغير الحية بعيدا عن نظرتنا التقليدية للحياة. ما الذي يفيدنا به هذا؟ لا بد أنه سيمكننا من إطلاق الحكم على منظومة ما: طبيعية أو غير طبيعية. فزيادة اللون الأخضر لا تدل بالضرورة على سلامة المنظومة البيئية إلا إذا كانت تلك المنظومة قادرة على تكرار نفسها، وذلك لأن الاخضرار قد يكون مؤقتا. مثال على ذلك: المنظومات البيئية التي نلاحظها بالقرب من المياه الملوثة. فعلى الرغم من زيادة اللون الأخضر إلا أن تلك المنظومات غير قادرة على تكرار نفسها، ففي كل موسم تجد أشكالا جديدة تظهر، في حين أن بعض عناصرها سرعان ما يختفي ويموت فلا يعود أبدا. هذا تماما على العكس من المنظومات البيئية على ضفاف الأنهار غير الملوثة حيث لونها الذي يكرر نفسه بتكرار عناصرها، وربما تكون هذه الخطوة الأولى لتوسيع معنى الحياة. هذا هو المقصود بالفوضى والنظام ولربما الموت والحياة. وعلى الرغم من ذلك فإنه في الوقت الذي نستطيع فيه الفصل بين الفوضى والنظام في النظم المغلقة (في المختبر مثلا) إلا أنه قد يصعب تحقيق هذا على بعض النظم البيئية، إذ إنها نظم لا متناهية وخاصة في العلاقات التي تحكمها من حيث إن أي تغيير في منظومة بيئية قد يمتد فيؤثر على المنظومات البيئية الأخرى، الأمر الذي يجعل من غير الممكن وضع تصور شامل لها.

---

(1) سكوليموفسكي، هنريك، (1992)، **فلسفة البيئة**، (ترجمة ديمتري افييرينوس)، دمشق: أبجدية المعرفة. ص 17.

(2) تعني الأنتروبي أن النظام متزن ومحكم التنظيم لو ترك لوحده، بمعنى مغلق وبمعزل عن أي نظام آخر، فإنه سيفقد استقراره وتوازنه مع مرور الزمن، وذلك بسبب فقدان الحرارة جراء التفاعلات البينية بين عناصر النظام نفسه. والأنتروبي تعتبر دليلا على وجود قوه أو قوى خارج حدود النظام تسيطر عليه وتعيد له توازنه.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن علم البيئة أشبه ما يكون (بالميتافيزيقيا)[1]..فلما كان موضوع الميتافيزيقيا هو اللامحسوس فإن موضوع علم البيئة هو العلاقات الموجودة بين الكائنات وهي لا محسوسة، وربما هي غير ما تظهر عليه. لكن، وعلى الرغم من ميتافيزيقيته التي تعود لتعقيدات المنظومات البيئية وطبيعة العلاقات بينها، إلا أنه أمكن لعلم البيئة التوصل إلى نتائج جذابة: أولها، أنه لا زال من الممكن إخضاع المنظومة البيئية للدراسة للكشف عن طبيعة العلاقات التي تربطها بالمنظومات البيئية الأخرى، وثانيها، أنه من الممكن التأثير عليها وإعادة توجيهها. وقد أشار محمد إسلام " إن بإمكان علم البيئة التنبؤ بالمشكلات البيئية وحجمها واقتراح الحلول كلما أمكن، فعلم البيئة يكشف مثلا عن التلوث، والتصحر، والتنوع الحيوي...الخ"[2]. إن ما يجعل علم البيئة على هذا النحو من التعقيد هو أن نجاحه يستوجب دراسة جميع عناصر المنظومة البيئية والعلاقات المتبادلة وتأثيرها على بعضها ضمن منظور شمولي، وعالمي، ورؤية كُلّية. هذا يعني: أخذ جميع عناصر المنظومة البيئية بعين الاعتبار. ويشير محمد إسلام إلى أن هذه النظرة مباطنة للمنظور الإسلامي ضمنا أو صراحة، تقوم على مقولة أن جميع عناصر الكون متداخلة، وأن إساءة استعمال أيٍ من عناصر الطبيعة سيمتد أثره على نحوٍ يعاني منه الكل[3]. إن النظرة الإسلامية لا تتوقف هنا بل تمتد إلى أن كل شيء في العالم واجب أن يكون؛ ليس فيه لعب ولا باطل، يقول تعالى ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 191)، وهي نظرة لا زالت تغيب عن فلسفة الأخلاق البيئية وخاصة في

([1]) لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الأول، ط2، (تعريب خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات: بيروت، 2001. بدأ استعمال كلمة "ميتافيزيقيا" أولا كاسم أعطى لكتاب أرسطو الذي جاء بعد كتاب الطبيعة والذي كان تتمة لمجموعة أعمال ارسطو التي قام بها اندرو نيقوس الرودسي، ص790. وعلى مدى تاريخ هذه الكلمة، جرى استعمالها بمعان متنوعة جدا حيث تهيمن مع ذلك فكرة نظام معرفي أو نظام حقائق يتعارض مع الاشياء الحسية ومع التمثلات الطبيعية التي يكونها الحس المشترك ص 800. والميتافيزيقيا معنية بمعرفة الكائنات التي لا تقع تحت الحواس. وهي عند شوبنهور كل معرفة مزعومة ترغب في تجاوز حقل الاختبار وتاليا الطبيعة أو مظهر الاشياء كما هو معطى لنا. بلفظ آخر معرفة ماهية الاشياء بذاتها مقابل المظاهر التي تتسم بها. ص 791. وهكذا فهي نظام معرفي لا يستعين بالتجربة، أما بالنسبة لسبنوزا فهي تضاد العلم. ص 793.

(2) Islam, Muhammad Muinul (2004), Towards A Green Earth: An Islamic Perspective, **Asian Affairs**, Vol. 26, No. 4, pp.76

(3) Ibid, pp. 49

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التأسيس للقيمة الذاتية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه النظرة الأخيرة قد تكون من الركائز الأساسية التي أسست أصلا للقواعد الأخلاقية البيئية التي تتعلق بسلامة البيئة في المنظور الإسلامي.

إن علم البيئة يهتم بأمرين مهمين في معالجة القضايا البيئية: الأول، أن العالم الطبيعي يتكون من شبكة من الأنظمة البيئية المتداخلة والمترابطة بحيث إنه لا يمكن لنظام أن يوجد مستقلا بذاته عن الأنظمة الأخرى. وهذا يعني أن الأنظمة البيئية مفتوحة على بعضها من حيث إنه لا يمكن تحديدها، كما أنه لا يمكن حصر الأنظمة التي تؤثر عليها وتتأثر بها. إن هذا أشبه ما يكون بالناحية الفيزيائية التي تؤثر فيها النجوم على بعضها؛ لأن ما يحدد مسارها هو المحصلة النهائية لقوى الجذب بينها، حيث إن أي تغيير في مسار واحد منها سينعكس على جميع المسارات وبالتالي على الكون كله. الأمر الثاني، أن الإنسان باعتباره الكائن الواعي، والذي بفعله الإرادي يشكل خطرا وضغطا على الطبيعة لعدم موازنته بين الأخذ والعطاء، ربما أمكنه بعلمه وحكمته البيئية أن يعوض الفرق على نحو يعيد فيه التوازن في الطبيعة، الأمر الذي يتطلب سلوكا عقلانيا وحميما مع الطبيعة. وهكذا، واعتمادا على النقطة الأخيرة، فقد يبدو الحل، وللوهلة الأولي، في علم البيئة، وهذا صحيح؛ ولكن عجزه عن التنبؤ بجميع القضايا البيئية ووضع الحلول المناسبة لها يعطي الفلسفة الدور الأكبر والأكثر فاعلية، وخاصة بعد أن أصبح من المؤكد وجود علاقة قوية مباشرة بين المشاكل البيئية وفهمنا الحديث للطبيعة، بمعنى تصورنا الصحيح عن العالم وهذا ما قد ندعيه بداية اخضرار الفلسفة. فالتفكير البيئي في الأزمة البيئية كما يشير مايكل زيمرمان "مر بثلاث مراحل: الأولى هي اخضرار العلوم (تلون العلوم الطبيعية بمفاهيم مستعارة من البيئة وهو ما نشأ عنه مثلا الكيمياء البيئية والهندسة البيئية وغيرهما)، والثانية هي اخضرار الدراسات الإنسانية (المنظومة القيمية والأفكار التي تتعلق وتحكم علاقة وسلوك الإنسان بما حوله، إذ إن اخضرار العلوم يقتصر البحث على مستوى المادة والحياة خارج حدود أي منظومة قيمية)، والثالثة هي اخضرار الفلسفة (وضع الكثرة من التحليلات والحقائق الجزئية في وحدة تجمعها أو نظرة كُلانية خوفا من النزعة الاختزالية التي قد تنشا عن اخضرار العلوم واخضرار العلوم الإنسانية)"[1]. وسوف نسأل هنا، ما الذي قدمه هذا الاخضرار الفلسفي؟ هل استطاعت هذه الفلسفة الخضراء أن تقدم لنا تصوراً كُلانيا أوضح؟ إن الجواب يتضح من سعيها المسبق لزيادة فهمنا لماهية الطبيعة وعلاقتنا بها عندما بدأت بالتنقيب عن ذلك الفهم أو التصور في علم البيئة، والثقافات الغائرة،

(1) زيمرمان، **الفلسفة البيئية**، ج1، ص 8

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والمعتقدات، ومختلف الديانات السماوية مما جعل منها ملتقى لعلم البيئة والأديان والمعتقدات الأخرى. ففي عام 1998 كانت مجلة أخلاق الأرض(Earth Ethics) قد ركزت على علم البيئة والأديان: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والهندوسية ...الخ. للكشف عن تصور حقيقي. أما لماذا في الخطاب الديني؟ فلأنه يعج بالتصورات التي تضمن علاقات أكثر حميمية مع الطبيعة من التصورات العلمية والفلسفية الأخرى. ومهما يكن فإن (Paul Reitan And Eric. Reitan) يؤكدان "أن ضمان سلامة البيئة يتطلب العمل معا رغم الاختلافات في وجهات النظر العقائدية والعلمية والفلسفية"[1].

1.1.3. علم تاريخ البيئة

إن تاريخ البيئة يكاد ينحصر باتجاهين: الاتجاه الأول هو تاريخ تأثير الإنسان وسلوكه على البيئة. ويمثل هذا السيرة الذاتية للنوع البشري، تطوره الحضاري، والثقافي، والاجتماعي وأثره على البيئة، كالزيادة السكانية، والأنماط الاجتماعية المختلفة، والتلوث وغيرها. أما الاتجاه الثاني فيتمثل بتاريخ التغيرات البيئية في العالم أو في بقعة ما وأثرها على الإنسان وسلوكه، كحصر التغيرات البيئية التي حصلت على مدى العشرة آلاف سنة الأخيرة، وكيف أثرت على النبات والحيوان والإنسان. وعلى الرغم من أنه لا يمكن الفصل بين الاتجاهين إلا أن اهتمامنا سيكون منصبا على الاتجاه الأول . والحقيقة أن المنظور الغربي كان قد لخص الاتجاه الأول بالأسئلة التالية: على مر السنين، لنقل على مدى العشرة آلاف سنة الأخيرة، ما هي التغيرات البيئية التي أحدثها الإنسان والتي يمتد أثرها إلى اليوم؟ وهل صدف وأن واجه الإنسان أزمة بيئية؟ فهذه الأسئلة تجدها تملأ الأدبيات الغربية. ولكن ولسوء الحظ، فإن أسئلة كهذه مجرد تاريخ، لا يجيب عليها إلا علم الحفريات. وبرأيي هنا أنه لا بد من إضافة أسئلة أخرى مثل: لماذا كانت الطبيعة يوما أكثر أمنا مما نراها عليه اليوم؟ أو لماذا تنبه البعض يوما لقضايا البيئة ومشكلاتها رغم صغر حجمها أو عدم وجودها في الأصل؟ وهل صحيح أن الأزمة البيئية كانت محط أنظارهم؟

إن هذه الأسئلة وغيرها الكثير مما يتعلق بتاريخ الأزمة البيئية، كما يشير كيفن دان وجرج متمان (Kevin Dann And Gregg Mitman)، قد كانت سببا رئيسا في ظهور مقالة

(1)Reitan, Paul H. And Reitan, Eric H., (2001), Earth Support Systems: Threatened? Why? What Can We Do? **Earth Planet Science**, Vol. 110, No. 4, pp. 280.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

رايموند وليامز (Raymond Williams) بعنوان " أفكار الطبيعة" التي صدرت في عام 1980، والتي كانت بمثابة الإعلان عن ميلاد علم تاريخ البيئة[1]. وكما هو الحال عند النشطاء البيئيين فقد اعتمد المؤرخون البيئيون على علم تاريخ البيئة يسترشدون به عن كيف أسهمت الثقافة الإنسانية في تغيير البيئة، إذ أصبح التاريخ البيئي مصدرا من مصادر المعرفة البيئية التي لا يمكن الاستهانة بها. وحقيقة الأمر أن الإسلام ينظر للتاريخ كمادة خصبة ويؤكد أنه لا يمكن الاستفادة من التاريخ في مواجهة الأزمات إلا بفهمه وتعقله، يقول تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (سورة العنكبوت: 43). وهكذا فإن دور المؤرخين ليس سهلا، فالرؤية التاريخية السليمة لا تكون إلا باكتشاف الحقائق والتفسيرات المفيدة التي تجعل من الماضي حاضرا لا ينتهي؛ فالعالم يبدو ويسير على الحال الذي عليه بسبب ما جرى فيه على مر الزمان. إن التصفح الإيكولوجي لا يتطلب معرفة متتالية التغيرات البيئية فحسب، وإنما معرفة متتالية التغيرات الثقافية التي كانت سببا فيما حدث هنا أو هناك. وهكذا فقد أصبح علم التاريخ البيئي مصبوغا بصبغة فلسفية من حيث إنه يطمح للكشف عن سير الأحداث ثقافيا وحضاريا، وإن كان ذلك من الناحية البيئية على أقل تقدير. إن هذا يعبر عن العلاقة الوثيقة بين تاريخ البيئة والفلسفة البيئية وعلم البيئة . وعلى الرغم من أن التاريخ البيئي قد لا يبدو كافيا، إلا أنه يبقى أداة ضرورية لفهم أين، ومتى، وكيف عشنا. فإذا لم يستطع القول بشكل مطلق كيف كان علينا أن نعيش؛ فإنه يستطيع اقتراح الطرق التي لم يكن يجب العيش فيها أو أن نسلكها. وفي الوقت نفسه فهو قادر على أن يزودنا بـ لماذا نحن على ما نحن عليه الآن؟ وربما يكون التاريخ أكثر من ذلك، فقد يمكننا من الكشف عن بقايا البنية الثقافية أو التصور الذي كان يدفع نحو تحقيق توازن طبيعي حيوي، الأمر الذي يمكننا من إعادة ترميم ذلك التصور وربما استعادته نفسه. فالتطور الإنساني بمختلف أشكاله حسب ما يؤكد إي سيمنويك (E. Semenyuk) كان مصحوبا بتطور نظام قيمي روحي[2]. إن التاريخ البيئي ببساطة يحسن من قدرتنا على اتخاذ القرار الحكيم مما قد يضمن مكانة أفضل للإنسان، وذلك بجعل الآثار غير المرغوب فيها أقل توقعا وسلوكنا أقل غموضا. وهكذا نجد أن العلم والتاريخ تجمعهما غاية واحدة

(1) Dann, Kevin And Mitman, Gregg , (1997) , Essay Review: Exploring The Borders of Environmental History And The History of Ecology, **Journal of The History of Biology**, Vol. 30:, Kluwer Academic Publishers: Netherlands. pp. 291.

(2) Semenyuk, E. P. (2008), Information Science And Spiritual Values: Globalization. **Scientific And Technical Information Processing**, Vol. 35, No. 1, Allerton Press, Inc. pp. 1–11.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هي المحافظة على نظامنا الطبيعي. وقد يتضح هذا أكثر في تعريف دان فلورس (Dan Flores) للتاريخ البيئي، ولو أنه على نحو أوسع، فهو يقول: "إن التاريخ البيئي هو دراسة المجموعات الإنسانية وعلاقتها التطورية مع الطبيعة عبر الزمن"[1]. وليس هذا فحسب، فالتاريخ البيئي والتطوري والقوانين البيولوجية والفيزيائية والإبداع الذي نرثه من الأنظمة الطبيعية، هي الأساس الذي نبني بها كينونتنا. إن التاريخ البيئي على هذا النحو لا يعني أن نأخذ بالأفكار التي تركز على المسؤولية تجاه كيف عامل الإنسان الطبيعة، وإنما الأخذ بالعلاقة التي تعكس احتياجاتنا الطبيعية التي تجعل العلاقة بين الإنسان والطبيعة على نحو أفضل. والسؤال هنا متى كانت معاملة الطبيعة مجرد انعكاس لاحتياجاتنا الطبيعية؟ والحقيقة أن خير مثال على ذلك هو ما حدث من انسجام إبان فترة ازدهار الحضارة الإسلامية، والتي امتدت حتى قرابة القرن الخامس عشر الميلادي، وهي ما أطلق عليه بفترة العصر الذهبي[2]، فهل يمكننا قراءة ذلك الانسجام بين الإنسان والطبيعة؟ وهل من الممكن إعادة النظر للكشف عما كان يقف وراء ذلك الانسجام؟

الاهتمامات البيئية إبان العصر الذهبي الإسلامي

إن قضية البيئة تمتد عبر تاريخ الإنسان، فهي مذكورة في المخطوطات ومعظم الأدبيات التاريخية. وما غيبها عن الساحة هو أنها ظهرت تحت أسماء وعناوين مثل الصحة العامة، والأمراض، وتلوث الماء والهواء. لهذا فإن كلمة البيئة الحديثة تشمل اهتمامات قائمة أصلا. ولا يغيب عن الذكر هنا أنها تملأ النصوص الدينية وخاصة القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وكتب الفقه. فالقرآن جاء أصلا بلغة الطبيعة؛ مليء بالعناصر والحوادث والأزمات والكوارث البيئية، هذا بالإضافة إلى طبيعة العلاقات بين عناصر الطبيعة وترتيبها الطبيعي في الكون وكيفية التعامل معها. والقرآن لم يخرج عن لغة الطبيعة حتى في أقسى الظروف، وذلك لنظرته الخاصة لها كما سنرى لاحقا، إذ إنه لم يتوان عن الأخذ بعناصرها والعلاقات الموجودة بينها في وصف الذات الإلهية، يقول تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ

(1) Flores, Dan , (1996), Environmental History: An Art of People And Place. **OAH Magazine of History**. Volume 10, Number 3, Spring, Organization of American Historians: USA , pp. 3.

(2) Falagas, Matthew E. , Zarkadoulia, Effie A. and Samonis, George (2006). Arab Science In The Golden Age (750–1258 C.E.) And Today, **The FASEB Journal**, Vol. 20, pp. 1581-1586.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(النور:35). وبالإضافة إلى ذلك فإن الخطاب البيئي في الفكر الإسلامي لم يقتصر على أو ينحصر في القرآن والحديث وكتب الفقه، فسرعان ما تجده يملأ الأدبيات العربية الإسلامية. والحقيقة أن هذه الأدبيات جاءت متميزة عن مثيلتها في الأدب الغربي؛ في أنها تتحدث عن الأزمات والكوارث البيئية بكل صراحة ووضوح، تماما كأنها كانت تتوقعها، ناهيك عن الدراسات المتخصصة في الأوبئة وتلوث الماء والهواء...الخ. ففي الأوبئة والتلوث نجد رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (ت873م.) "رسالة في إيضاح العلة في السمائم القاتلة السمائية وهو على القول المطلق الوباء"[1]، وهناك "كتاب في الإعداء لـ " قسطا بن لوقا (820-912م.)، وهناك " الرسالة الوبائية" لأبي بكر محمد بن يحيى ابن زكريا الرازي عالم وطبيب فارسي. (ت923م.)، وفي الجغرافية الطبية والأحوال البيئية للمدن ينقل التميمي(ت 990م.) عن أبي جعفر أحمد بن إبراهيم أبي خالد القيرواني المعروف بابن الجزار القيرواني (ت979م.) رسالة "نعت الأسباب المولّدة للوباء في مصر وطريق الحيلة في ذلك وعلاج ما يتخوف منه"، ونضيف إلى ذلك رسالة علي بن الرضوان (ت1061م.) "دفع مضار الأبدان بأرض مصر". أما ابن جميع (ت1198م.) فله رسالة "طبع الإسكندرية"، وهي مختلفة تماما عن مؤلفة يعقوب الإسرائيلي (ت1204م.) "مزاج دمشق ووضعها وتفاوتها من مصر"، والكثير غيرها كرسالة عبد اللطيف البغدادي (ت1162م.) " الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر". أما في الأدوية والعلاجات فهناك رسالتان: "رسالة في الأدوية المشفية من الروائح المؤذية للكندي ورسالة أخرى "في الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء" وهي منقولة عن التميمي. كما أن هناك رسالة للتميمي "مادة البقاء بإصلاح فساد الهواء والتحرر من ضرر الوباء"، ورسالة أبي سهل المسيحي (ت1011م.) "رسالة في تحقيق أمر الوباء والاحتراز منه وإصلاحه إذا وقع". أما في محاربة المرض ومنع تلوث الماء والهواء فللرازي "رسالة في المياه" ورسالة أخرى لابن سينا (ت1037) "دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية"، وأخرى لابن القف (ت1286م.) "جامع الغرض في حفظ الصحة ودفع المرض[2]. أما في تأثيرات الطقس والمناخ فللكندي بحث في الأرصاد الجوية بعنوان "رسالة في العلة الفاعلة للمد والجزر" يقدم حجة على عملية المد والجزر التي تعتمد على التغيرات التي تحدث في الهيئات نظرا لارتفاع وانخفاض درجة

(1) ابن أبي أصيبعة، تحقيق نزار رضا، **عيون الإنباء في طبقات الأطباء**، (تحقيق نزار رضا)، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ص291، 1965

(2) أبو الفرج بن موفق الدين يعقوب بن اسحق القف الكركي، سامي حمارنة، **جامع الغرض في حفظ الصحة ودفع المرض**، عمان: الجامعة الأردنية، ص99-461، 1989.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحرارة"، وللرازي "مقالة في العلة التي من أجلها يعرض الزكام لأبي زيد البلخي في فصل الربيع عند شمه الورد و"السبب في قتل ريح السموم أكثر الحيوان". وهناك "شرح كتاب الأهوية والمياه والبلدان" لابن النفيس (ت1288م.)[1]. أما فيما يتعلق بالكوارث الطبيعية فقد اخذ ابن سينا رأي الإغريق الذين يعزون الهزات الأرضية إلى الغاز المضغوط الموجود داخل الأرض حيث إنه لم يتفق معهم وأعطى تفسيرا فيزيائيا مختلفا تماما. ولم يكتف ابن سينا بذلك فقد اقترح طرقا موضوعية للقضاء على الزلازل والحد من خطورتها، وتقليل احتمال حدوثها. كان ذلك في الوقت الذي اعتاد فيه الناس الهروب للمساجد لأداء الصلاة. والحقيقة أن ابن سينا لم ينفرد في دراسة الكوارث البيئية فهناك الكندي والقزويني (ت1283م.)، والسيوطي (ت1505م.) وغيرهم. وعلى الرغم من أن منهم من نقل ومنهم من أضاف إلا أن اهتماماتهم كانت تشترك بالتلوث البيئي وأثره على صحة الإنسان. والحقيقة أن هذا كان قد امتد لفترة أطول، فكما يشير علي رمان (Ali Kirman)، فإنه لا زال هناك انسجام مع الطبيعة والمخلوقات الأخرى حتى القرن السابع عشر، ويشير إلى أن أحد المؤرخين الفرنسيين يذكر أنه حتى ذلك الوقت – العصر العثماني- كان هناك مستشفى في دمشق لمعالجة القطط والكلاب المريضة[2].

هذه المراجعة الأدبية، وهي على سبيل القصر لا الحصر، تثير بعض التساؤلات: ما هو العامل الرئيس الذي كان يقف وراء ذلك الانسجام بين الإنسان المسلم والطبيعة؟ وما هو الجديد الذي قدمه المنظور الإسلامي ؟ فلو قلنا: إنه تقدم العلوم في ذلك الوقت لوقعنا في مأزق من حيث إن الأزمة البيئية الحالية تُعزى معظم أسبابها إلى التقدم العلمي والتكنولوجي الذي نراه اليوم. وهكذا فإنه ليس من الممكن استثناء العلوم. ولأن العلوم هي العلوم وليس هناك علومان، فإنه على ما يبدو أن علوم الأوائل هي العلوم الحق وهي ما يجب أن تكون عليه العلوم. وقد يكون في ذلك حق عند إجراء مقارنة بسيطة. فأي رفاهية وطيب عيش تقدمها علوم اليوم مقابل الخوف من أسلحة الدمار الشامل؛ النووية، والكيماوية، والبيولوجية وغيرها، وهل يمكن مقارنة هذا مع علوم الأوائل التي كانت قد انحصرت آنذاك في الأمور الإنسانية؛ كالطب، والصيدلة، والأدوية، والرياضيات. إن هذا يعني أن العلوم ليست نافعة ولا ضارة بإطلاق وإنما تكون منفعتها ومضرتها

(1) زيدان، يوسف (1991)، المختصر في علم أصول الحديث النبوي مع دراسة شاملة لمؤلفات ابن النفيس، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية. ص 62.

(2) Kirman, M. Ali , (2008), Religious And Secularist Views of The Nature And The Environment, **The Journal of International Social Research**, (2008),Volume 1/3 , pp. 272.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بما يوجهها وتتأسس عليه. إن العلوم عند المسلمين الأوائل كانت لتحسين حياة الإنسان، وإعمار الأرض، وأداء الأمانة، وكوسيلة لاكتشاف نواميس الكون؛ للتعرف على الله والإيمان به على نحو أعمق. فالأرض بالنسبة للإنسان المسلم هي المكان الذي فحصه الله فيها، كما أنها المكان الذي للإنسان أن يفحص فيها عن وجود الله. وهذا يعني أن العلوم الإسلامية كانت مصحوبة بقيم إسلامية وإنسانية، لا زالت تغيب عن العلم الحديث، فهناك فرق كبير بين أن يكون العلم وسيلة وبين أن يكون غاية بحد ذاته. والحقيقة أنه يمكن القول إن هذه القيم والركائز كانت سببا رئيسا بحد ذاتها لإعطاء تصور أدق وأوضح عن علاقة الإنسان بالله والطبيعة من حوله، وهو ما أدى دوره في تقدم العلوم وعدم انحراف هذه العلوم عن مسارها الصحيح للحيلولة دون وقوع الأزمات التي تصاحب هذا التقدم: كالأزمة البيئية الحالية التي عزى هنريك سكوليموفسكي معظم أسبابها إلى التقدم العلمي والتكنولوجيا إذ يقول: " إنه من غير المجدي أن نجادل بأن العلم ليس هو الذي تسبب بالأذى"[(1)]. وهكذا فان الطبيعة الواعدة الآمنة ستبقى رهن الأمل في أن نستلهم ذلك التصور الذي يدفع للمسار الصحيح، إذ لا بد من أن تصورهم كان أكثر معقولية، طالما أن سلامة البيئة ترتبط بالسلوك الذي يرتبط بالتصور، وطالما أننا نصر على أن الطبيعة لم تعد آمنة على النحو الذي كانت عليه. وعلى أية حال، فإن التفكير، على هذا النحو، سينقل علم البيئة، وعلم تاريخ البيئة، نقلة نوعية، لا يكون فيها السلوك مدار بحث، وإنما التصور كذلك، وحسب ياسمين فاروقي (Yasmeen Faruqi)، سيكون الخطوة الأولى تجاه إمكانية التجسير بين الماضي والحاضر للحيلولة دون تصورنا اللامعقول للطبيعة[(2)].

1.2.الأزمة البيئية تاريخها وتطورها

إنه ليس من الممكن فهم التعقيدات البيئية المعاصرة دون أخذ خلفيتها التاريخية بعين الاعتبار. إن هذا سينقلنا نقلة عكسية، من اللحظة التي بدت فيها الطبيعة والإنسان غريبا كل منهما عن الآخر، إلى اللحظة التي عاش فيها الإنسان متناغما مع الطبيعة. هذه اللحظة الأخيرة هي فترة الجمع والصيد، الأطول عمرا في حياة الإنسان والأقل تأثيرا على البيئة. فالإنسان بقي يعتمد على الجمع والصيد، منذ ظهوره، على هذه البسيطة، وحتى اكتشاف الزراعة، وربما أبعد من ذلك.

---

(1) سكوليموفسكي، فلسفة البيئة، ص 47

(2) Faruqi, Yasmeen Mahnaz, (2007), Islamic View of Nature And Values: Could These Be The Answer To Building Bridges Between Modern Science And Islamic Science. **International Education Journal**, 8(2), Shannon Research Press, pp. 461-469.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهكذا فإن فترة ما بعد الزراعة تُعد قليلة نسبيا إذا ما قورنت بفترة ما قبل الزراعة التي هي الجزء الأكبر من تاريخ الإنسان. أما السبب في أن فترة ما قبل الزراعة كانت أقل تأثيرا على البيئة فيعود لقدرة المنظومات البيئية على تحمل التغيرات من حيث قلة الكثافة السكانية، وقلة النشاطات الإنسانية وخاصة الصناعية منها والتي تعتبر من العوامل الرئيسة التي تقف وراء الأزمة البيئية، وذلك لأن عوامل الأزمة ليست طبيعية بحد ذاتها وإنما من صنع الإنسان بفعل مخلفات أنشطته وخاصة الصناعية منها[1].

إن المنظومة البيئية تتميز بعناصرها، من جهة، وقدرتها أو قدرة هذه العناصر على تحمل التغيرات، من جهة أخرى. هذه الأخيرة تحدد قدرة المنظومة البيئية على البقاء حيث إن المنظومة البيئية ليست مطلقة، كونها عرضة للزوال والهلاك. فكما يقول بونتنج (Clive Ponting): في الوقت الذي يزيد فيه الخلل عن النقطة التي لا تستطيع المنظومة البيئية تحملها فإنها تكون في طريقها للزوال وتلك تكون بداية منظومة بيئية جديدة[2]. وحقيقة الأمر أن حدوث مثل هذا التحول في المنظومة البيئية ليس بالأمر السهل، وذلك لأن المنظومة البيئية بإمكاناتها وعناصرها، في الوضع الطبيعي، تشكل أيضا عائقا أو محددا بيئيا أمام أي تزايد أو تغير يخل به. ومثال على ذلك ما يطرحه بونتنج ، فزيادة عدد السكان مثلا سيقابلها زيادة المرض والتنافس على الموارد وكل ما يؤدي إلى التناقص في عدد السكان[3]. ولتوضيح المحدد البيئي، فإن كمية الماء التي في منطقة ما تكفي لعدد محدد من الناس، وهذه الكمية تشكل عائقا بيئيا أمام أي زيادة سكانية. ولكن بضخ المياه إلى تلك المنطقة من مناطق أخرى نكون قد اخترقنا العائق الذي هو هنا زيادة كمية الماء اللازمة، الأمر الذي ينتج عنه زيادة في عدد السكان. إن هذه الزيادة سواء في كمية الماء أو عدد السكان ستعرض المنظومة البيئية هناك لحالة من عدم التوازن وربما التدهور والانهيار. ولكن السؤال، هل يمكن احتواء هذا التدهور؟ يقول كليف بونتنج: "إن احتواء أي أزمة يعتمد على مدى

(1) Clive Ponting, (2009), Human Environmental History Since The Origin of Agriculture**.** Chapter5 In Boersema, Jan J. and Reijnders, Lucas, (2009), **Principles of Environmental Sciences:** Edwaed Elgar Publishing: UK. pp. 38-40

(2) Ibid, pp. 34.

(3) Ibid, pp. 35, 41.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تجاوز المحدد البيئي"[1]. ويشير بونتنج إلى أنه وبغض النظر عما إذا كان التجاوزات على المحددات البيئية من قبل الإنسان أو غيره إلا أن تاريخه ككل يكمن في احتواء تلك العوائق البيئية والآثار الناجمة عنها[2]. إن بونتنج محّق طالما أنه يتحدث عن منظومة ميكانيكية، وطالما أنه يتحدث عن منظومة ذاتية. ولكن لو سألنا من الذي سيضخ الماء؟ ومتى؟ وكيف؟ سيتضح لنا أن الأزمة واحتواءها أو عدم احتواءها مسالة تتعلق بالإنسان وسلوكه؛ لذلك فإن المحدد البيئي أولا وأخيرا هو سلوك الإنسان؛ وذلك لأن وجوده يتطلب أن تكون المنظومة البيئية على نحو ما وليس على أي نحو كما هو الحال بعدم وجود الإنسان إذ إن أي منظومة هي منظومة بيئية لا ينقصها شيء وكيفما كانت عليه. وحقيقة الأمر أن المنظور الإسلامي لا يعير اهتماما للمحددات البيئية على النحو الذي أشار إليه بونتنج. إن المحدد البيئي والعائق البيئي حسب المنظور الإسلامي هو سلوك الإنسان نفسه تجاه المنظومات البيئية وعناصرها. فكما يشير الخليلي، "فإن الإسلام كان مشغولا أكثر بضبط السلوك، عن طريق العلم وما شرعه من أسس ومبادئ في إطار العبادات والأخلاق والعلاقات الفردية والاجتماعية، لجعل التوازن ممكنا"[3]. فمحددات المنظومة البيئية في المنظور الإسلامي يقابلها محددات السلوك التي يضبطها القواعد الأخلاقية الإسلامية الصريحة والمضمنة في المبادئ الأساسية: كالتوحيد، والخلافة، والتسخير، والأمانة. وهكذا فإن المنظور الإسلامي لا ينظر إلى محددات الطبيعة وعناصرها كعائق أو شيء سلبي وإنما باعتبارها فنا وإبداعا وقدرة إلهية؛ فهي وإن كانت محددة فلأنه الحد أو القدر الذي يجب أن تكون عليه حتى يكون العالم ممكنا والإنسان إنسانا، يقول تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾(سورة القمر: 49). وأعنى هنا أنه لو أن الجاذبية زادت أو نقصت قليلا لاختلف شكل العالم ولربما اختلف الإنسان كذلك. وعليه فإن ما يجعل هذه المحدودية عائقا أو شيئا سلبيا هو السلوك الخاطئ عند استعمالها، وهذا ما اشار إليه أيدي سيتا (Adi Setia) "إذ إن الأزمة البيئية في المنظور الإسلامي ليست أزمة ثروات وإنما أزمة سلوك قبل كل شيء"[4]. وهكذا فإنه يمكن قراءة بونتج ولكن باستبدال عناصر

---

(1) Ibid, pp. 33.

(2) Ibid, pp. 34.

(3) الخليلي، **البيئة في الإسلام**، ص 35

(4) Setia, Adi , (2007), The Inner Dimension of Going Green: Articulating An Islamic Deep-Ecology. **Islam & Science**, Vol. 5 (Winter 2007) No.2. By The Center For Islam And Science. pp.20.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المنظومة البيئية بالسلوك الإنساني. ومن هنا فإنه يمكن القول: إن أي تغيير، سواء كان زيادة أو نقصاناً في السلوك الإنساني يعتبر محددا بيئيا بحد ذاته ويجب أن لا يستهان به، والمثال التالي يوضح ذلك. فعلى الرغم من مساحات الأرض التي تم توفيرها للزراعة والتقنيات التي تم اختراعها وفائض الإنتاج إلا أنه لم يكن من الممكن السيطرة على الآثار السلبية وأحيانا الكوارث البيئية التي نجمت من جراء ذلك السلوك. ففي الصين تم قطع الغابات لتوفير مساحات إضافية للزراعة وقد نتج عن ذلك فيضانات في النهر الأصفر، إضافة إلى أنه في العام 1850م حدث أن غير النهر اتجاهه إلى الشمال من مقاطعة شانتنغ بدلا من أن يكون جنوبا بمسافة 200 كم مما أدى إلى كارثة بيئية. وهكذا فإن الزراعة على هذا النحو ستكون وبالا وسببا في دمار الحضارات بدلا من أن تكون سببا في تقدمها وازدهارها. وهناك إشارات في التاريخ تؤيد ذلك كما يقول بونتنج. "فحضارة بلاد ما بين النهرين (Mesopotamia) التي ظهرت (3000 ق. م) كانت قد تلاشت بسبب سوء نظام الري. ومن الممكن تتبع بعض الانتهاكات والإنهاكات البيئية الأخرى بسهولة"[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النشاط الإنساني في تلك الحقبة كان أقل أثرا من الحضارات اللاحقة على البيئة العالمية كالتغيرات المناخية وطبقة الأوزون وتهديد التنوع الحيوي. وعلى الرغم من هذا فإنه يمكن القول إن الزراعة التي ظهرت (8-15 ألف سنة ق. م) كانت بمثابة المرحلة الانتقالية التي حاول فيها الإنسان السيطرة على الطبيعة وربما الخطوة الأولى تجاه الأزمة البيئية. فكما يشير بونتنج فقد رافق الزراعة زيادة في التعداد السكاني، وإن كلا منهما (الزراعة والتعداد السكاني) كان سببا في زيادة الآخر وبالتالي في زيادة حدة الأزمة البيئية. فإطعام العدد المتزايد من السكان، "الذي قفز من 4 ملايين نسمة قبل 10 آلاف سنة إلى 600 مليون نسمة بحلول 1800 م ومعدل النمو الذي قفز بحلول عام 1990 إلى 90 مليون نسمة بالسنة، احتاج إلى توفير أراض أكثر للزراعة كما احتاج إلى تطوير الزراعة المكثفة"[2]. وعلى الرغم من ذلك فإن قول بونتنج في أن الزراعة والتعداد السكاني كانا سببا في زيادة كل منهما الآخر هو قول غير مسوّغ منطقيا، لأنه لا يمكن على الأقل حسم الموقف في أيهما كانت الزيادة فيه أولا. أفي النمو السكاني؟ أم في الأنشطة الزراعية؟ وعلاوة على ذلك فإنه ليس بالضرورة أن يكون أي منهما

(1) Clive, Human Environmental History Since The Origin of Agriculture , pp. 35

(2) Ibid, pp. 36.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

سببا في حدوث الآخر؛ فالزيادة سببها، في الدرجة الأولى، بيولوجي، ويكمن خلفها أسباب خفية كـ(الخوف) من الأمراض، والحروب، والكوارث الطبيعية: كالفيضانات، والزلازل من ناحية، و(الطمع) بزيادة الإنتاج من ناحية أخرى.

إن بونتنج يشير إلى أن سبب المشكلات البيئية تكاد تنحصر في: التعداد السكاني، وتوفير الطعام، وسوء استعمال الطاقة والثروات الطبيعية، واللامساواة، والفقر، والأفكار، ومختلف النشاطات الإنسانية. فالنشاطات المبكرة الصناعية كدباغة الجلد وتبييض القماش وصباغة القطن لوثت الأنهار، في حين أن حرق الفحم زاد من نسبة ثاني اوكسيد الكبريت (SO_2) ؛ مما أدى إلى بقع ضبابية في المناطق الصناعية؛ جعل من الطعام والماء غير صالح للاستهلاك البشري. ولاحقا في بداية 1850م تم التعرف إلى الأمطار الحمضية. فالبحيرات في السويد أصبحت مائة ضعف حمضية عن الخمسين السابقة، وربع البحيرات كانت عديمة الحياة. وقد كان الوضع مماثلا في الدول الأخرى. أضف إلى ذلك غاز الكلوروفلوروكربون (تستعمل كمبردات في الثلاجات والتكييف وعمل أغلفة الفوم ومادة دافعة لعلب الرش وغسل الألواح الكهربائية) الذي يدمر طبقة الأوزون رغم أنه بحد ذاته من الغازات غير الضارة، إذ إنه لا يحترق وغير سام، علما بأن هناك من يدعي العكس من ذلك وأن المسألة تجارية. ومهما يكن فإن الأمر أخذ يزداد سوءاً جراء ظاهرة الانحباس الحراري (نتيجة زيادة نسبة غاز ثاني أوكسيد الكربون والميثان) التي كشف عنها العالم السويدي سفانت ارهينس (Svante Arrhenius) في 1896م. وعلى الرغم من كل هذا "فإن التحول إلى البترول بعد الفحم لانتاج الطاقة كان الخطوة الانتقالية في زيادة حدة الأزمة البيئية في تاريخ الإنسان، إذ أخذت النشاطات الإنسانية بالتسارع وكذلك التلوث والفساد البيئي بجميع أبعاده ومسمياته"[1].

وهكذا فقد بدأت الحكومات بردة فعل، على المستويين المحلي والإقليمي، كانت وجهتها حماية وإدارة مصادر الطبيعة. فبعد الحرب العالمية الثانية وخاصة بعد صدور كتاب "الربيع الصامت" لراتشل كارسون (Rachel Carson) في عام 1962 بدأ القلق يخيم على الأنظمة البيئية العالمية وبدأ الوعي البيئي. ففي نيسان من عام 1970 كان اللقاء الأكبر الذي حضره مليونا متظاهر وأعلن فيه يوم الأرض . وهكذا بدأت المؤتمرات تتوالى ومنها مؤتمر ستوكهولم 1972 بحضور 120 مندوبا من 100 دولة من المعنيين بالبيئة. كان الشمال يركز على حماية

(1) Ibid, pp. 38.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

البيئة والجنوب على التنمية، وكان منهم من رأى أن الرأسمالية هي أساس الفقر الذي اعتبر شكلا من أشكال التلوث البيئي ومن أكثر ما يهدد البيئة العالمية بالخطر . وعلى الرغم من أن النتائج لم تكن ملموسة إلا أنها وكما عبر عنها جون رافنهل (John Ravenhill) "كانت مذهلة حقا، إذ ساعدت على الاستمرار بالبحث، ومتابعة الضغط على الحكومات، وتوقيع الاتفاقيات، والاعتراف بالأزمة، والانتباه لاحقا إلى عالمية القضايا البيئية فيما إذا كانت سلبية أم ايجابية، وفيما إذا كانت هي الحل أو السبب"[1]. وفي الوقت نفسه ، فقد أحدث مجرد الانتباه إلى الكوارث البيئية، مثل الحادث النووي في جزيرة ثيرتي مايل في أمريكيا (Thirty Mile Island) 1979م، والتسرب الكيماوي في فوبال في الهند (Bhopal) 1984م، وحادثة تشيرنوبل في اوكرانيا (Chernobyl) 1986م، ردات فعل عنيفة عززت من موقف الحركات والنشطاء البيئيين. ويمكن القول هنا: إن هذه كانت بداية الطريق للحديث عن فلسفة التنمية المستدامة، بمعنى النمو الذي يسد حاجة الحاضر دون أن يهدد قدرة الأجيال المستقبلية على سد حاجتها. وبالرغم من هذا فإن النظرة التفاؤلية غير كافية، إذ يقول بيتر راسل: " إن امتلاك صورة إيجابية عن المستقبل لا يعني أنه يجب علينا أن نحشو عقولنا بتفاؤلية ساذجة، ونستكين على أمل أننا سوف نكون بخير. في الواقع، إن البشرية تمر بأزمة حادة، .....وحتى إذا كانت البشرية تمر بتجربة ذاك النوع من التحول الذي نتصوره هنا..... وقد يكون علينا أن نسقط بعض التقلُّبات الأرضية الكبيرة جدًّا قبل ظهور مستوى جديد من التكامل بشكل نهائي"[2].

إن ردّات الفعل التي تؤكد على إعادة التوازن الطبيعي والمحافظة عليه لا تتطلب الحكم بالإعدام على طموح النوع البشري وتطوره وازدهاره بالعودة إلى حياة الجمع والصيد؛ فالنشاطات الزراعية والصناعية التي تحقق طموح الإنسان وتقدمه، لا تقف بالضرورة عائقا إلا عندما نطرح الطبيعة جانبا فلا نأخذ بعين الاعتبار محدداتها البيئية كما يقول بونتنج. وإنني إذ أوافقه الرأي فإنني أفترض أن الطبيعة، على نحو ما وليس أي نحو، ستكون كافية في حدود التوازن الطبيعي على الرغم من هشاشتها وشفافيتها أحيانا، وإنها كذلك غير كافية خارج حدود التوازن الطبيعي الحيوي. إن ما يدعم أن الطبيعة كافية هو أن الإنسان لا يستهلك ولا يخلف

(1) Ravenhill, John , (2008), **Global Political Economy**, 2ed Ed., Peter Dauvergne Globalization And The Environment.Oxford University Press: Oxford, pp. 448-478.

(2) راسل، بيتر(1998)، **صحوة الكرة الأرضية**، ترجمة عدنان حسن، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ص14.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نسبيا إلا القليل إذا ما قورن بالملايين من الأنواع الأخرى بما فيها مخلفات الكوارث والظواهر الطبيعية الأخرى. وبناء على هذا فإن البيئة على هذا النحو تجعل من الأزمة البيئية خيارا إنسانيا من ناحية أنها انعكاس لما يقوم به الإنسان من أفعال، وكيف. وهذه النظرة تتفق مع ما يقوله الطبري في تفسيره لقوله تعالى ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: 41) ليصيبهم بعقوبة بعض أعمالهم التي عملوا، ومعصيتهم التي عصوا كي ينيبوا إلى الحقّ، ويرجعوا إلى التوبة، ويتركوا معاصي الله[1]. وحسب تفسير ابن كثير؛ معنى قوله تعالى﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ﴾ أن النقص في الثمار لا يكون إلا بسبب المعاصي أو عدم الطاعة التي تعني الانحراف عن المسار الصحيح[2]. إن هذا التفسير لا يتضمن أي رابطة سببية بين ظهور الفساد ووجوب العذاب، في حين أن تفسير الميزان للطباطبائي يلمح إلى ذلك بقوله "إن كل فساد ظاهر في البر أو البحر مخل بطيب العيش الإنساني"[3].

إن هذه الآية بذكرها للبر والبحر تكون من ناحية قد شملت الكرة الأرضية قاطبة، إذ إن الأرض تتكون من البر والبحر، ومن ناحية أخرى فإن ارتباط الفساد بأفعال الإنسان يعني أن الإنسان لا تقتصر مسؤوليته على الأرض، إذ إن الفساد الذي قد يظهر في البر والبحر لا يستبعد أن يكون بفعل خلل من خارجها، كالفساد الذي قد ينتج عن فعل الإنسان في بيئة القمر أو بيئة المريخ، بفعل برامج غزو الفضاء وغيرها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على سعة مملكة الإنسان. إن الفساد الذي تتحدث عنه الآية هنا هو الذي يرتبط بالفعل الإنساني، وهذا بطبيعته لا يعني إن هناك فسادين. فتعفن الطعام الطبيعي ليس فسادا وكذلك الأمر بالنسبة للزلازل والشهب والنيازك الطبيعية، فالطبيعة خيِّرة بحد ذاتها؛ بزالازلها وبراكينها وفيضاناتها، وهي بذلك إنما تسعى لاتزانها. إن الزلزال الفاسد والبركان الفاسد إنما يصدران عن فعل الإنسان ويرتبطان به ارتباطا شديداً كارتباط العلة بالمعلول، ولو لم يكن بالضرورة على نحو مباشر. ولتوضيح ذلك؛

---

(1) الطبري، **تفسير الطبري**، المحقق الشيخ احمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، م.20، ص 109، 2000

(2) ابن كثير القرشي، الحافظ أبي الفداء إسماعيل (700-774)، **تفسير القرآن العظيم**، م6، (المحقق سامي محمد السلامة)، دار طيبة للنشر والتوزيع: الرياض، ص 320.

(3) الطباطبائي، محمد حسين (1973)، **الميزان في تفسير القرآن**، ط2، الجزء السادس عشر، طهران: دار الكتب الإسلامية، ص195-197

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فإنه لا أحد ينكر أن الفساد بمختلف أشكاله السياسي والاجتماعي والروحي هو السبب الرئيس لكل الحروب والمجاعات والجرائم كالزنا والسرقة. وهي عندما تظهر في المجتمع فإنها تكون كافية بحد ذاتها لتدميره وملئه بالويلات والحسرة. وهكذا فإن الفساد يوجب العذاب دون ادني تدخل من أي قوة خارجة عليه، وفي غير ذلك لا يكون للفساد أي معنى.

إن أفعال الإنسان القبيحة ترتبط بالفساد سواء كان الفساد صغيرا كجرح مشاعر شخص أو كبيرا كالزلازل والبراكين التي تؤدي إلى الدمار والهلاك الجماعي. وإذا كان غريبا أن الزلازل والبراكين لا ترتبط بالفعل الإنساني فلننظر إلى ما يمكن أن تفعله القنابل النووية وهي من فعل الإنسان. أليست أشد خطورة من الزلزال والبراكين وغيرها من الكوارث الطبيعية؟ وليس هذا فحسب فالانحباس الحراري من صنع الإنسان وفعله وهو أكثر وأشد خطرا ووبالا على الأرض والإنسانية من حيث إنه ربما يكون سببا في الفيضانات والزلازل والبراكين. إن ما أعنيه هنا أمرين: الأول أن فعل الإنسان يجب أن لا يستهان به، فقد يكون كارثي كالزلزال أو سببا في حدوث زلزال، والأمر الثاني، إن التدهور البيئي الناتج عن التلوث بكل أشكاله وبغض النظر عن حجمه ومدى استنزاف الثروات الطبيعية هو الفساد بعينه.

إن الدعوى في الآية أن الفساد شرط من شروط العذاب والألم والحسرة، وهذا يعني أن العالم دون فساد الفعل الإنساني يكون مدراراً للخير والسعادة والسرور، وهذا القول يؤيده القرآن بكل صراحة ووضوح، يقول تعالى ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى ءامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾(الاعراف:96). وهذا يعني إن الأزمة البيئية بما تتسبب به من المصائب والويلات الاجتماعية والاقتصادية هي بسبب فساد أعمالنا وعدم صلاحها. وحسب تفسير الطباطبائي فإن الفساد لا يرتبط بالمكان أو الزمان أو بواقعة ما وإنما بالإنسان وأفعاله، وفي هذا تعبير عن عالم متزن معطاء كريم بحد ذاته لولا تدخل الإنسان. فالآية التي تليها تعيد الإنسان إلى الماضي ليس من حيث الزمان والمكان وإنما من حيث الإنسان وأفعاله، وهي إنما تركز على أن يكون فعل الإنسان عادلا لا فاسدا ظالما. فالظلم والقهر هما سبب تدهور وانقراض الحضارات الإنسانية، ولا فرق في ذلك بين اليوم والأمس والغد. وحسب تفسير الطباطبائي فإن الفساد يبقى مرتبطا بالزلازل، وقطع الإمطار، والإمراض السارية، والحروب، والغارات وزوال الأمن. والحقيقة أن الطباطبائي يفصل بين المعاصي وظهور الفساد من حيث إن الأولى ليست علة حقيقية للثانية وإنما إشارة إليها أو مبشرة لها وذلك على الرغم مما

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لمح إليه سابقا. في حين أن نظرة متأملة ستدل على أن تلك المعاصي هي علة حقيقية للفساد ولو أنها ليست علة مباشرة. فالامتناع عن تأدية الواجبات الروحية، التي تطهر النفس من الأذى وما يطهر المال كالزكاة أو النظام الضريبي، يشكل خطرا على المجتمع ويدفعه إلى مزيد من الصراعات، وهذا هو الفساد الذي من اجله وبه يحاسب الإنسان. لا أحد ينكر أن الزكاة تُوازن بحق بين الغني والفقير، وتسهم في منع الجريمة والسرقة. وهكذا فإن المنظور الإسلامي يطالبنا بأن تكون طموحاتنا على قدر أفعالنا، وهذا يعني أن لا نفعل فعلا صالحا ونتوقع نتائج فاسدة، وفي الوقت نفسه، أن لا نفعل أفعالا فاسدة ونتوقع نتائج صالحة.

وحقيقة الأمر أنه لم يعد هناك خلاف في أن الأزمة البيئية وحدّتها كانت المحصلة النهائية لنشاطات الإنسان وأفعاله التي غلب عليها سوء استعمال الموارد الطبيعية واستنزافها. والسؤال هنا لماذا نمارس هذا السلوك وليس غيره؟ وما هو السلوك الأنسب؟ لقد نبه السؤال السابق العلماء والمفكرين إلى وجود علاقة بين سلوك الإنسان تجاه الطبيعة وتصوره للعالم، بمعنى أن هذا التصور، بغض النظر عما إذا كان فلسفيا أو دينيا أو علمانيا، هو الذي يحكم ويوجه سلوك الأفراد والجماعات تجاه الطبيعة. وربما يكون هذا ما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته عندما كان يربط بين الفكرة والعمل: " أوّل العمل آخر الفكرة، وأوّل الفكرة آخر العمل، فلا يتمّ فعل الإنسان في الخارج إلاّ بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض، ثمّ يشرع في فعلها"[(1)]. ولما كان العمل يبدأ من الفكرة التي تبدأ من التصور، فان صحة العمل تعتمد على صحة التصور، فإذا كان التصور سليما فإن العمل يكون سليما. وقد يكون هذا هو السبب أحيانا في أن تبدو نفس الفكرة أكثر منطقية من شخص لآخر. إن هذا يعني أنه من الصعب إقناع شخص ما بسلوك معين إذا لم يكن لدى الأخير التصور نفسه. وقد يكون هذا هو السبب أيضا في أننا أحيانا لا نشعر بأخطائنا. وليس أدّل على ذلك من شعور كِلا المتنازعين أن كلاً منهما على حق. وحقيقة الأمر أنه ليس هناك أكثر صراحة من المنظور الإسلامي في الكشف عن هذه العلاقة، يقول تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ(6)..... فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾(البقرة: 12). وفي تفسير ابن كثير، يشير الحسن البصري إلى قوله تعالى﴿كَلَّا بَلْ

(1) ابن خلدون، **مقدّمة ابن خلدون**، (تحقيق علي عبد الواحد وافي)، دار نهضة مصر: القاهرة. ص: ج3، ص 918، 2004.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين:14)، فيقول "هو الذنب على الذنب، حتى يعمى القلب، فيموت." وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ "إن المؤمن إذا أذنب كانت نكتة سوداء في قلبه، فإن تاب ونـزع واستغفر صُقِل قلبه، فإن زاد زادت حتى تعلو قلبه، وذاك الران الذي ذكر الله في القرآن"[1]. والحقيقة أن ما يتضح هنا هو العلاقة الطردية بين صحة السلوك وصحة التصور. ولما كانت صحة التصور تتناسب طرديا مع صحة السلوك الإنساني، وهذه الأخيرة طرديا مع التوازن الطبيعي الحيوي؛ فإن حالة عدم التوازن التي عليها البشر تكشف النقاب عن أن التصور الذي يحكم أفعال الإنسان لا زال بعيدا عن الصحة التي ربما يكون مصدرها حالة من عدم الموازنة بين النظام المادي للبشرية ومنظومتها القيمية. فالأزمة قد لا تكون أكثر من الموازنة والربط بين الشيء وقيمته؛ حتى لا يذهب الناس إلى جهة على حساب أخرى. فحال البشر اليوم هو على ما يقوله هنريك سكوليموفسكي: "يلوح لنا منطقيًّا وجودُ سياقين مختلفين منخرطين في الأمر: الإمعان في ارتياد العالم المادي من جهة، والزوال البطيء للقيم الإنسانية الجوهرية من جهة أخرى"[2]. ويجب أن لا يعني هذا أن الأمر سيكون أفضل مما لو حدث العكس تماما مما أشار إليه سكوليموفسكي، إذ إن شح الموارد الطبيعية وسوء استعمالها قد كانا أحيانا بسبب تصوراتنا الخاطئة بغض النظر عما إذا كانت نتاج تقديس بعض الكائنات والامتناع عن القرب منها، أو ارتيادنا للعالم المادي عندما اقتصرت الحياة على الحاجات المادية بعيدا عن أي منظومة قيمية. وهكذا فإن الأزمة البيئية هي أزمة تصور في الأساس وستبقى رهينة سلامة تصورنا وفساده، وأنها كما يشير زيمرمان " ليست مجرد خرافة أو مجرد ضجيج للربيع الصامت لراشيل كارسون (Rachel Carson) ، أو أن الحركات البيئية هستيرية ، وأن المذاهب والفلسفات البيئية سياسة استبدال أديان، أو مجرد موضة عابرة أو ربما ترف فكري، ليس لديها أي فكرة أو عرض تقدمه"[3].

وعلى الرغم من هذا كله فإن الأخذ بما هو متعارف عليه كمسلمة قد يكون بعيدا عن الصحة. أعني أن الاعتماد على التصور السائد في أن "التصور" هو أساس للسلوك قد يكون غير مبرر، وقد يمكننا إثبات عكسه تماما. فليس هناك ما يمنع من أن يدفع السلوك الصحيح نحو

(1) ابن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، م8، ص 352.

(2) سكوليموفسكي، **فلسفة البيئة**، ص 29.

(3) زيمرمان، **الفلسفة البيئية**، ج1، ص11 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تصور صحيح، فيكون السلوك هو أساس للتصور أو دافعا له. وهذا ما لمح إليه جون ايفانز (John H. Evans) في إحدى دراساته حيث وجد "أن المجموعات الاجتماعية أكثر أهمية من تصور العالم ولها قدرة تفسيرية أكثر"[1]. إنني افترض هنا أن كلاً من التصور والسلوك يؤثر في الآخر، وأن التجربة الإنسانية حسب رأيي تفيد الميل أكثر نحو السلوك نفسه. وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل الديانات تعطي الأولوية للسلوك على التصور، إذ إنها غالبا ما تمتلئ بالقواعد والإشارات السلوكية. وقد يكون ذلك لسببين: الأول صعوبة التصورات التي تقع خارج حدود العقل البشري، والثاني أن السلوك الصحيح بحد ذاته قادر على أن يكشف عن التصور الصحيح. وهذا يعني أن السلوك يؤثر في التصور فيعيد بناء العالم، الأمر الذي بدوره قد يدفعنا لسلوك مغاير للسلوك الأول الذي كان مدعاة للتصور الجديد، أو قل على هذا النحو: سلوك-تصور جديد-سلوك جديد -تصور جديد-سلوك جديد-تصور جديد وهكذا دواليك. وما يدعم هذا القول هو أنه ليس من الضروري أن يكون تصور الشخص صحيحا إذا كان سلوكه صحيحا، إذ إننا قد نملي عليه سلوكه إملاءً. وهذه الحقيقة تملأ الثقافات والمعتقدات والأديان المختلفة. وهذه الإملاءات أو الإشارات السلوكية قد تكون على شكل صلاة، أو تقديس حيوان أو ذبحه، أو التضحية بعروس للنهر. ففي الدين الإسلامي، مثلا، هناك إملاءات سلوكية (مستمدة من الوحي) نسميها عبادات وشعائر؛ كالصلاة، والصوم، والأضحية هدفها إعادة صياغة سلوك المؤمن بطريقة تمكنه من الانسجام مع الطبيعة. هذا الانسجام يمكّنه من تصور أوضح للعالم يعتمد على مدى انسجام الإنسان المؤمن مع الطبيعة، فكلما زاد انسجامه كان أقرب من التصور الصحيح. وهذا منطقي؛ فتصور النظام وهو في حالة من الفوضى أمر غير ممكن. وحقيقة الأمر أن التجربة الإنسانية تسير على هذا النحو. فالفكرة التي حققت انسجاما غالبا ما اعتبرت مبدأ أخلاقيا أو قدست وبغض النظر عن مصدرها. وهكذا فان الأمر يتطلب البحث عن التصور الصحيح أو السلوك الصحيح، وذلك عن طريق إعادة النظر في المعتقدات الكلية والآراء الميتافيزيقية التي يتجذر فيها سلوكنا ومبادؤنا الأخلاقية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن النظام القيمي السائد سيشكل عقبة وسرعان ما سيصطدم مع أي نظرية أو أطروحة أخلاقية أو أي تصور آخر. وعلى الرغم من ذلك فإن، صعوبة، وربما استحالة، تحصيل التصور والسلوك الصحيح يجعلنا قاصرين دائماً عن صياغة نظام قيمي قادر على تحقيق الانسجام والتناغم بين الفرد والمجتمع والطبيعة، بحيث نكون قادرين على حل قضايانا البيئية

(1) Evans, John H. , (1997), Worldviews Or Social Groups As The Source of Moral Value Attitudes: Implications For The Culture Wars Thesis. **Sociological Forum**, Vol. 12, No. 3, 1997 , pp. 371

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الذاتية (الإنسان مع ذاته)، والبيئية الاجتماعية (الفرد مع المجتمع)، والبيئية الروحية (الإنسان مع خالقه) والبيئية الطبيعية (الإنسان مع الطبيعة).

1.3.العلاقة بين الإنسان والبيئة

لا بد من التمييز هنا بين مفهومين مختلفين: الأول التصورات المختلفة لعلاقة الإنسان بالطبيعة كطريقة لفهم العالم، والثاني طبيعة السلوك تجاه الطبيعة. ورغم اختلاف تلك التصورات والسلوكيات إلا أنها تكاد تنحصر بالأشكال التالية:

1.3.1. التصورات، موقع الإنسان ورتبته في الطبيعة

وهي مجموعة التصورات المختلفة لعلاقة الإنسان بالطبيعة باعتبارها طريقة لفهم العالم.

مركزية الإنسان (Anthropocentrism)

يقوم هذا التصور على أن الإنسان مركز الكون، وأنه الغاية من وجود باقي أشياء العالم، الأمر الذي جعل من الاعتبارات الخلقية حكرا على الإنسان، في حين أن أي اعتبارات خلقية تكون بناء على قيمتها الأداتية للإنسان. إن هذا بحد ذاته بمثابة استبعاد لأي قيمة ذاتية عن الكينونات الأخرى ، حية أو غير حية. هذه النظرة تضع كل أشياء العالم تحت خدمة الإنسان وتصرفه دون قيد أو شرط. ويرى محمد إسلام إن الخطورة في هذا الاتجاه تتجلى في نظرته إلى "أن الموارد الطبيعية غير محدودة، وأن نجاح الإنسان يعتمد على إدارتها وطبيعة التعامل معها"[(1)]. ولكن ولحسن الحظ، ولأهمية جميع عناصر المنظومة البيئية في استدامة الإنسان، فقد اتجه البعض لإلقاء المسؤولية على الإنسان في المحافظة على استدامة النظام الطبيعي من خلال الرعاية والحماية لمجموع النظام، وهذا ما يدعوه البعض بـ المركزية الإنسانية الضعيفة. إن خطورة هذا التصور دفعت للبحث عن أسباب نشأته وتطوره. ومن هذه الأسباب التي اقترحت: الدعوة بأن الديانات الإلهية (اليهودية والمسيحية) تدعم وتؤازر المركزية البشرية. والحقيقة، أن هذا كان مجرد مغالطة أساسها سيطرة المذاهب التقليدية الفلسفية التي كانت سائدة آنذاك، إضافة إلى النزعات المادية التي فرضت نفسها على إنسان عصر الحداثة بسبب التطور التكنولوجي. والجدير بالذكر أن المسيحية كانت دائما كبش فداء للأزمة البيئية، وذلك منذ أن قدم لن وايت (Lynn

(1) Islam, Muhammad Muinul, (2004), Islam Towards A Green Earth: An Islamic Perspective. **Asian Affairs**, Vol. 26, No. 4: pp. 46

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

White) اطروحته في الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم في واشنطن، التي تنص على أن المنظور المسيحي- اليهودي قد مهد الطريق للعلوم والتكنولوجيا التي كانت أساسا للأزمة البيئية. وعلى الرغم من أن وايت لم يذكر الديانة الإسلامية، إلا أنه من السهل سحب اطروحته عليها كونها من الديانات الإلهية. لقد ادّعى وايت أن الديانات الإلهية تصر على أن إرادة الله هي التي أرادت للإنسان أن يستغل الطبيعة وأن هذه الديانات هي السبب الرئيس في ثنائية الإنسان والطبيعة، بمعنى أن الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة، الأمر الذي لم يجعل من الطبيعة سوى مجرد أداة لخدمة الإنسان. وهكذا فقد باتت الديانات الإلهية مصبوغة بالمركزية البشرية الخالصة. والحقيقة أنه لا بد من الإشارة هنا إلى ما ذكره ستيف بيشوب (Steve Bishop) وهو "أن وايت لم يسلم من النقد، وأن اطروحته بقيت كما هي بينما تم دحضها في أكثر من موقف"[1]. فالنظرة المسيحية، حسب جون كوب (John B. Cobb) أن جميع الأشياء تشارك في تحقيق غاية فيها قيمة لله؛ ولذلك يجب أن تحترم. ونضيف إلى ذلك، أنه وقبل ظهور مقالة وايت، فقد حاولت الكنيسة جمع علماء اللاهوت المهتمين بالبيئة على أن هناك قيمة في كل أشكال الطبيعة، وأنها هبة الله التي يجب أن تستعمل على أسس الرعاية بعيدا عن أي منظور نفعي"[2]. والأمر لا يختلف في الديانة اليهودية التي تعطي قيمة للطبيعة ولكل شيء تحتويه[3].

وحقيقة الأمر، أنه على الرغم من اتهام الأديان بالنظرة التي تتخللها وتشوهها النظرة المركزية للإنسان، إلا أن القائمين على توجيه تهمة كهذه كما يقول مارتن آشلي (Martin Ashley) "قد بدأوا بالالتفاف حول الأديان وأولُوها الاهتمام الأكبر ولكن من باب آخر أسموه النفّس الديني"[4]، فهناك إشارة إلى أن هناك نظرة تفاؤلية بأن المركزية الدينية قد تقدم البديل للنظرة المركزية للإنسان التي تقدمها الإيكولوجيا العميقة بفكر خارج حدود مغالطة مركزية

(1) Bishop, Steve , (1991), Green Theology And Deep Ecology: New Age Or New Creation? **Tremolos** 16 (3) (1991), pp. 14.

(2) Seyyed, Hossein Nasr, (1996), **Religion And The Order of Nature**, Oxford University Press: Oxford, pp. 193

(3) Ibid. pp. 282

(4) Ashley, Martin, (2006), Finding The Right Kind of Awe And Wonder: The Metaphysical Potential of Religion To Ground An Environmental Ethic, **Canadian Journal of Environmental Education**,Vol. 11, P: 95.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإنسان[1]. ورغم ذلك فإن مركزية الإنسان لا زالت تطغى على العقل الغربي. إن اللوم يقع كثيرا في مثل هذا التصور على عواقبه التي غالبا ما تنتهي وانتهت بالتعداد السكاني واستنزاف الموارد الطبيعية وبالتالي حدوث الأزمة البيئية.

المركزية الحيوية (Biocentrism)

تقوم المركزية الحيوية على أن الإنسان ما هو إلا كائن حي كبقية الكائنات الحية الأخرى. فلاسفة أنصار المركزية الحيوية يعتقدون أن العقل الإنساني محدود بحيث إنه لا يستطيع فهم تعقيدات الطبيعة، مما يستدعي نوعا من المسؤولية تجاه الأحياء الأخرى. ففي بعض التقاليد هناك شعائر تُظهر احترام أشكال الحياة الأخرى، من خلال تقديم الطعام أو عبادة بعض الكائنات الأخرى. أنصار المركزية الحيوية يشجعون على مزيد من تواضع الإنسان للتعايش مع الأنواع الأخرى. فبدلا من تقييم الأشياء بمنفعتها للإنسان، فهم يقرون بالقيمة الذاتية للأحياء الأخرى، وأن الإنسان مجرد عنصر أو جزء من الطبيعة. ورغم ذلك فالنظرة تختلف تماما عند مجموعات أخرى من أنصار المركزية الحيوية؛ فبعض المجموعات الهندية تعتقد مثلا بأن الإنسان من ملايين الأنواع التي تسافر عبرها الأرواح. وحقيقة الأمر أن المركزية الحيوية لا تغيب عن المنظور الإسلامي وعلى الرغم من أنها تمتد إلى أكثر من ذلك بكثير لتشمل باقي أشياء العالم.

المركزية البيئية (Ecocentrism)

ينظر أنصار المركزية البيئية إلى جميع عناصر الايكوسفير (Ecosphere)، العضوي وغير العضوي، وليس لعنصر واحد، اصل الوجود. وبهذا فإن نظرتها تجاه البيئة، والسياسة، والثقافة، ونمط الحياة تكون نظرة أكثر كلية. مثل هذه النظرة موجودة في بعض المعتقدات الهندية وتقاليد أخرى في العالم. هذه النظرة أصبحت أقوى وخاصة وبعد أن مُزجت مع اعتقادات دينية وثقافية وفلسفية اخرى. فالمركزية البيئية على نحو نظرية غايا (Gaia Theory)، مشتقة من اعتقاد كان مليئا بالشعائر والعبادات لتقديس الطبيعة، وتعبر عن إرادة الإيكوسفير فتعتبره أمرا عضويا. تقول نظرية غايا: إن الايكوسفير يعمل أو يضرب (بإرادة) لإعادة اتزانه كردة فعل على التدمير والخراب الذي يحدثه الإنسان. ويمكن القول هنا إن المركزية البيئية في الفهم الحديث تركز على قيمة النوع وتكامل المنظومة البيئية، وبالتالي فهي أكثر كلية وشمولية من المركزية البشرية، وحقوق الحيوان، والمركزية الحيوية التي تركز على الحياة الفردية. وعلى الرغم من

(1) Ibid, pp. 95-97.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ذلك فإن هناك تصورات أخرى وإن كانت أكثر ميتافيزيقية؛ كالمركزية الكونية التي تقر وتؤكد أن الأرض جزء من النظام الشمسي الذي هو جزء من الكون، وأن النظام الشمسي يمر عبر دورة حياة إذا انهار تشكل في مكان آخر . هذه النظرة موجودة في التقاليد الهندية، وكذلك العلم الحديث، والفلسفة الروسية، ومعتقدات السيخ، وفي الهندوسية . ونهاية العالم في هذا المنظور آتية لا محالة ولكنها نهاية خيرة . والحقيقة إن هذه التصورات وغيرها كانت سببا في الأنماط السلوكية المختلفة عند الإنسان تجاه الطبيعة إضافة إلى علاقة الإنسان مع نفسه، ومع البشر الآخرين.

1.3.2. السلوكيات : طبيعة السلوك تجاه الطبيعة:

اللاأبالية (Apathetic)

يقول جيليان رايس (Gillian Rice): يبدو أن معظم الناس متجاهلون للقلق تجاه حال الطبيعة[1]. فمعظمهم لم يفعل إلا القليل من التغيير في نمط حياتهم استجابة لذلك ؛ وذلك رغم اعترافهم بالأزمة البيئية[2]. هؤلاء الناس لا يأبهون مثلا لاستنزاف المصادر الطبيعية والتلوث على الرغم من أنها أحيانا لا تتطلب عمل أي شيء لعكسها. هذا بالإضافة إلى "أن المستفيدين من الأزمة يحاجون بأن الطبيعة كفيلة بإصلاح أو امتصاص التغيرات كما كانت عبر السنين"[3]. عنصر آخر من اللامبالاة يظهر بين المجموعات الايفنجلية (Evangelistic Groups) هو أن القيامة ستقوم بفعل هذه الأزمات المتتابعة الكثيرة وان المسيحيين الطيبين سيقاومون التغيير وينضمون إلى الرب.

الأخروية (Apocalyptic)

هي تصور قائم على مركزية الإنسان ويؤكد النتيجة الحتمية لتجاهل الأزمة البيئية واستنزاف الثروات الطبيعية. وهذا التصور هو ما تعتنقه الكنيسة بشكل عام، وهو بالغ الأهمية من

---

(1) Rice, Gillian , (2006), Pro-Environmental Behavior In Egypt: Is There A Role For Islamic Environmental Ethics, **Journal of Business Ethics**(2006)65, pp. 387.

(2) Islam, **Islam Towards A Green Earth: An Islamic Perspective**. Pp.44-89.

(3) Jasdev Rai, Amarbayasgalan Dorjderem, Darryl Macer, Celia Thorheim, (2010), **Universalism And Ethical Values For The Environment**: Bangkok, UNESCO, 2010. pp. 14

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حيث إنه يقوم على فكرة نهاية العالم، واللعنة الأبدية، والتوبة بمعنى الدعوة للعودة للمسار الصحيح. الآخرويون يؤكدون أن اللوم في حدوث الأزمة يقع على سلوك الإنسان، وهو ما يقابل الفساد والرذيلة في المسيحية. فهي تلوم الطمع والكسل والتبذير وغيره. وعلى الرغم من أن البعض يعتقد بأن عامل الخوف الذي تحمله هذه الرسالة يؤدي دورا في التأثير على نمط الحياة للحيلولة دون وقوع أزمة، إلا أن الخوف وحده لا يكفي للحد من سلوك الإنسان[1]، فالآخروية قد تشوه الحياة وتعيد توجيهها للموت والدمار فيصبح الموت وسيلة أو نمط حياة وهذا ما قد يكون صحيحا كما في الرسالة المصبوغة في الحملات البيئية والتي تشير إلى أن العالم يطل على نهايته بسبب الإجحاف البيئي من قِبل الإنسان. والحقيقة أن هذه النظرة على عكس مثيلتها في المنظور الإسلامي الذي يقر أن الأرض ستبقى صالحة للحياة إلى يوم القيامة وأنه ليس هناك علاقة بين نهاية العالم (القيامة) والأزمة البيئية[2].

التكافلية (Symbiotic)

إنه سلوك جذري لا يعتمد على عنصر الترهيب إطلاقا، وإنما يكشف فقط عن أن الإنسان غير مستقل عن الطبيعة، وان أيا منهما غير ممكن بدون وجود الآخر[3]. إن هذا التصور موجود في الثقافة الهندية وعند الهنود الحمر والإفريقيين . أصحاب هذا السلوك لهم شعائر وطقوس دينية خاصة بهم. فهم يقدسون الحيوانات، ويبجلونها، ويقدمون لها الطعام كما أنهم يحفظون بعض النباتات لقدسيتها. ففي الهندوسية يعتقدون أن الأنهار هي شرايين الآلهة، وأن الرياح أنفاسه. وليس هذا فحسب فقد أعطيت بعض النباتات والحيوانات أسماء من أسماء إلهية. والنتيجة أن انعكس هذا على احترام أصبح مباطنا للنظام القيمي مما جعل الحماية والوصاية جزءا من الحياة اليومية[4].

---

(1) Rai, Dorjderem, Macer, Thorheim, **Universalism And Ethical Values For The Environment**, pp. 11

(2) الهوبي، جمال محمود والعامودي، عبهرة سميح، (2008)، أحوال الأرض ونهايتها كما يصورها القرآن الكريم، **مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية)**، المجلد السادس عشر،(العدد الأول)، فلسطين-غزة: الجامعة الإسلامية، ص 297.

(3) Rai, Dorjderem, Macer, Thorheim, **Universalism And Ethical Values For The Environment**, pp. 10.

(4) Ibid. pp. 12

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التكاملية (Integrationist)

هذا السلوك يعتبر أن الإنسان جزء من الكون ومكمل له وأنه ليس جوهره[1]، فهو يجعل من الإنسان عضوا كأي عضو آخر مما يحد من نشاطه ويفرض عليه احترام القوانين الطبيعية والتعايش معها[2]. فالسيخ لا يقصون جدائلهم احتراما للتطور الطبيعي، ولأن في قصه اختراقا لما قد سمحت به الطبيعة. هناك نمط آخر عند السيخ، وهو أن على الفرد أن يحدد دوره في هذا الكون المتغير. هذه الأنماط السلوكية التكاملية مبنية على قاعدتين: الأولى أن الإنسان واحد من الأنواع وليس له أولوية على الأنواع الأخرى، والثانية أن للإنسان مركزا متميزا بفضل وعيه، ويقابل هذا أن عليه فهم واقع هذا الكون فتكون له الفرصة في تحمل مسؤولية أفعاله. والجدير بالذكر أن نهاية العالم لا تثير خوف أصحاب هذا المعتقد؛ حيث إنهم يعتقدون أن العالم يأتي على نهايته لبداية جديدة، وأن ذلك يحدث في حلقة مستمرة لأسباب كثيرة مثل التغير المناخي. وهم يعتقدون أن هذا العصر الكوني هو عصر "كاليح"، عصر الشر، وأنه سوف ينتهي، ويأتي "ساتيح"، عصر الخير، والحق، والحقيقة، والبركة. وهذا يعني أنها فرصة لكونٍ أفضل[3]. وفي هذا التصور يبرز تونجن يانج (Tongjin Yang) نقطتين: "أن تطور العنصر البشري مدمج في تطور الكون وأن هذه النظرة تأخذ موقفا مضادا لنظرة المركزية البشرية"[4].

والسؤال كيف نتصور العالم اليوم، وما هو سلوكنا تجاهه، سواءا في الفكر الغربي أو الإسلامي؟ ولربما يمكن طرح هذا السؤال على نحو ما هو التصور والسلوك الأنسب تجاه البيئة؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب منا إلقاء الضوء على تطورات الفكر الغربي والتي تمثلت بما يسمى "الحداثة"، كما أنه لا بد من مراجعة منظومة الإخلاق الغربية وما نتج عنها من فلسفة أخلاق بيئية، ومن ثم مقارنتها بما يقدمه المنظور الإسلامي.

1.3.3. الفكر الغربي: فكر الحداثة

(1) Ibid. pp. 13

(2) Ibid. pp. 12

(3) Ibid. pp. 12

(4) Yang, Tongjin , (2006), Towards An Egalitarian Global Environmental Ethics: **Environmental Ethics and International Policy**, UNESCO: New York, pp. 28

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد انبثقت الحداثة عن فلسفة الأنوار التي أصبح فيها العقل والنقد والتقدم اعتبارات ضرورية في كل معرفة وفي كل تنظيم مؤسسي. هذا الوعي الحداثي كان تعبيرا عن الرغبة في التغيير والتحول المستمر[1]. ومما لا شك فيه أن معظم المفكرين الغربيين يعتقدون أن فصل الدين عن الدولة هو من العوامل الرئيسة التي انطلق منه عنان المعرفة مما مهد الطريق لظهور التنوير ومن ثم الحداثة. فبالنسبة للكثيرين فأن فصل الدين كان غاية في الأهمية، وقد شكل ذلك صراعا وحربا إلى الحد الذي اعتبر فيه العقل نقيض الدين[2]، وقد تجلى ذلك بثورة الحديث على القديم[3]. فالحداثة متحولة تلهث وراء كل جديد، أما القديم فنقيضها[4]. وهكذا فإن الحداثة أخذت طابع تحدي السلطة الدينية وأي عوائق اجتماعية بحثا عن مبادئ تناسب الإنسان والطبيعة والمجتمع. فالحداثة الكانطية تفترض دولة القانون القائمة على الديمقراطية وتستلزم نضجا فكريا ضروريا، أما عند ماكس فيبرMax Weber فهي عنده أداة في إرادة وظيفية ذات طبيعة أدانية[5]. إن فلسفة الأنوار جعلت من العقل أداة جوهرية لممارسة النقد والحريه للتعبير عن إرادة الفرد في المعرفة واتخاذ المبادرة. فهوركهايمر(Horkheimer 1971) يقول " إذا كنا نقول بانه بالأنوار وبالتقدم نريد تحرير الإنسان من الاعتقاد الخرافي في القوى الشريرة والشياطين والحكايات الخارقة وفي القدر الأعمى فإن ذلك يقتضي إدانة ما تم الإجماع على تسميته بالعقل وهذا أكبر خدمة يمكن للعقل أن يقدمها[6].

ولكن هل أسهمت فلسفة القرن العشرين في تحرير الإنسان الغربي من كل ما هو قديم؟ أم أن هذا القديم لا زال يختبئ في ثناياها؟ وهل فعلا حررت الإنسان من شتى أشكال العبودية؟ وإذا

---

(1) أفاية، محمد نور الدين، (1998)، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**،المغرب: أفريقيا الشرق. ص 122

(2)Osiander, Andreas, (2000). As Matrix And Mirror Of The Modern Religion And Politics In Western Civilisation: The Ancient World International Studies. Millennium - **Journal Of International Studies** 29, pp. 750-761.

(3)Barnett S. J. (2003), Enlightenment and religion: The myths of modernity. Manchester University Press . pp.26

(4) أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**. ص 120

(5) المرجع نفسه. ص 7

(6) المرجع نفسه. ص 28

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لم يكن هذه، فهل لأن الحداثة ، "كما يقول هابرماس، مشروع لم يكتمل[1]. إن تكريس العبودية القديمة والعلاقات المبنية على الخضوع والاستسلام وإقصاء الحرية تعني أن هدف الحداثة النبيل الذي يتمثل في تحرير الإنسان قد انقلب رأسا على عقب. ومثال على ذلك هو العقلية التقنية او المعرفة التقنية التي يعبر نموها عن تقليص آفاق تفكير الإنسان واستقلاله الذاتي وبالتالي فقدان هويته وذلك بسبب التطور الأعمى للعقل الأنواري[2]. ففي الوقت الذي ترى في الحداثة أنها تجمع بين الحرية والعدالة، فإن ماركوزي(Marcuse, 1986) يرى "أن العقلانية في المجتمع الصناعي تهمش الفرد وتقزِّمُه، ومن ثم فإن الحرية بمعناها الليبرالي، باعتبارها تجليا لإرادة ومبادرة الفرد لم تعد مع النظام السياسي الذي شيدته العقلانية التقنية، حرية فعلية، ما دام النظام مؤسسا على الضبط والمراقبة، وبالتالي فأن ما يسمى استقلالية الفرد أصبحت من قبل الوهم والخيال"[3]. وربما يكون السبب في هذا هو ما أشار إليه هابرماس "ما دامت التصورات التقليدية عن العالم سواء كانت سحرية أو دينية أو ميتافيزيقية لم يعد لها الدور الحاسم في خلق التوازن داخل المجتمع، ...، فإن العلم ...أصبح هو البديل الوحيد....وبالتالي يتعين على المرء أن يكون واقعيا بل وفعالا في مبادرته داخل البنية التي نسجت خيوطها فلسفة العلم الوضعية"[4]. وربما بنفس المعنى يقول بالاندبير (balandier, 1986): إن الحداثة تهديم وبناء، فوضى وضبط،، إنها تخلخل علاقاتنا مع الأشياء والخطابات، وتزعزع تصوراتنا للعالم والقيم"[5] ويضيف وهذا يؤدي الى تساؤل أكثر نقدا. وحقيقة الأمر أن غياب النقد والبعد عن الواقعية كان قد أدى إلى ظهور تيارات فلسفية سميت "ما بعد الحداثة" وظيفتها نقد منطق الحداثة وإعادة النظر في قدرة العقل، وليس ذلك فحسب، فقد طعنت في إنسانية بعض منجزات الحداثة التي تعود إلى عقلانيتها الصارمة التي تقف وراء عدم وضوح فكرها وتشويشه[6]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه وحسب.

---

(1)Jurgen Habermas "**Modernity: An Unfinished Pproject**"(1980), Translated By Nicholas Walker, In D'Entreves, Maurizio Passerin And Seyla Banhabib, Eds(1967) Habermas And The Unfinished Project Of Modernity, Cambridge: Polity Press. Pp. 38

(2) أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**، ص 30-33

(3) المرجع نفسه. ص 38

(4) المرجع نفسه. ص 62

(5) المرجع نفسه ، ص 118

(6) المرجع نفسه. ص120-119

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

Schmidt(2010)، فقد بات جليا في الفكر الغربي أن فلسفة التنوير كانت الشعلة لقيام المجتمع الحداثي الذي بدأت مفاهيمه في إعمال علماء الاجتماع الكلاسيكيين مثل هربرت سبنسر Herbert Spencer وكارل ماركس Karl Marx وماكس ويبر Max Weber وأميل دورخايم Emile Durkheim وجورج سيميل Georg Simmel وتالكوت بارسون Talcott Parsons[1]. والحقيقة أنه ليس من الصعب القول: ان الفكر الحداثي الذي تقوم عليه الحضارة الغربية ما هو إلا امتداد لفلسفة بيكون Bacon ولوك Locke وديكارت Descartes وامانويل كانط Immanuel Kant ونيوتن Newton وسبنوزا Spinoza وجيرمي بنثام و Jeremy Bentham.

ومهما يكن فإن ما يلفت النظر أن فلسفة البيئة كانت قد حصرت نفسها في بداياتها تستقي من هذا الفكر الحداثي وخاصة فلسفة الواجب، والنفعية[2]، في حين أنها تجاهلت الأديان بسبب النزعات المادية. بالإضافة إلى ذلك فإنه ثمة مدى بين بروز وتطور علم البيئة وبدايات الفلسفة البيئية. وهي بذلك إنما تكون قد فوتت على نفسها الفرصة من علوم البيئة والأديان على اعتبار أنهما الأخصب والأمتن للتأسيس لفلسفة البيئية وخاصة فلسفة الأخلاق البيئية. إن ما يؤيد هذه المقولة هو إن دراسة الإشكاليات التي تتعلق بالبيئة ومكانة الإنسان لا تقتصر على فلسفة البيئة وحدها، وذلك لأنها الشغل الشاغل لعلم البيئة، والأديان، وسائر المعتقدات كذلك، وربما يكون هذا ما يفسر نمو وتطور فلسفة البيئة في أكثر من اتجاه. وهنا لا بد من مراجعة سريعة لعلم الأخلاق حتي يتسنى لنا المضي قدما في بيان الأسس التي تقوم عليها فلسفة البيئة وفلسفة الأخلاق البيئية.

1.4.الأخلاق وفلسفة الأخلاق البيئية

علم الأخلاق هو "العلم المعياري لسلوك الكائنات البشرية التي تحيا في المجتمعات. إنه العلم الذي يحكم على السلوك بالصواب أو الخطأ ، بالصلاح أو الطلاح"[3]. وربما يكون الأصوب

---

(1) Schmidt, Volker H. (2010**).** Modernity And Diversity: Reflections On The Controversy Between Modernization Theory And Multiple Modernists. Social Science Information. **Social Science Information**, December 2010 vol. 49 no. 4 . pp. 513

(2) Ibid, pp. 30.

(3) وليام، ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، (ترجمة علي عبد المعطي محمد) ، الإسكندرية: منشاة المعارف. ص 26، 2000

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العلم الذي يحكم على السلوك بالخير أو الشر، وذلك لأن هناك أخطاء في سلوكنا لا تقع في مجال الأخلاق. وينضم إلى الأخلاق الإنسانية، الأخلاق الإسلامية التي تضم كل صفة حسنة لدى الكائن. وعلم الأخلاق في الإسلام هو العلم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى الإنسان بها، وأيظاً الرذائل وكيفية توقيها ليتخلى الإنسان عنها، والإلمام بقواعد السلوك وبالمقياس الذي تقاس به أعمال الإنسان الإرادية فيحكم عليها بأنها خير أو شر مع تحديد الجزاء لكل منهما كذلك . وحسب المنظور الإسلامي فإن الأخلاق الإسلامية مستمدة من الشرع وما يقره ويوافق الفطرة.

إننا ندرس في علم الأخلاق تأسيس المعايير التي نحكم من خلالها على خير أو شر الأفعال(صالح أو طالح، فاضل أو رذيل). وكلمة تأسيس تعني أننا لا نستطيع التوقف عند مجرد تفسير مصطلحات الخير والصواب وإيجاد الترابط المنطقي بينهما، إذ ينبغي أن ندرس علاوة على ذلك لماذا ينبغي على الإنسان أن يسلك سلوكا خيِّرا وان يتحاشى غير ذلك؟ وكذلك فإننا نجد أن علم الأخلاق لا يكتفي بتأسيس المستويات والمعايير الأخلاقية، فهو يقوم كذلك بفحص تلك المستويات التي نصدر أحكاما أخلاقية وفقا لها[1]. إن هذا يعني التركيز على طبيعة النظريات الأخلاقية من حيث العلاقة بينها وبين التطبيق من الناحية المنطقية والوجودية. وحقيقة الأمر أن هذا ما يميز فلسفة البيئة وخاصة الأخلاقية منها من حيث إنها معنية أكثر بجانبها العملي. ويمكن القول: إن جل اهتمام فلسفة الأخلاق البيئية هو التأسيس للاعتبارات الخلقية وتوسيعها. والسؤال الذي تواجهه الفلسفة بشكل عام هو: هل هناك أي تبرير لتوسيع دائرة الاعتبارات الخلقية لتضم غير النوع البشري؟ وأي اعتبارات خلقية جديدة ستكون خارج حدود العقل الذي حدد النوع البشري بالاعتبارات الخلقية؟ وهل هذه الاعتبارات مبررة على المستوى العملي أو النظري؟ بكلمات أخرى، هل من الممكن لهذه الاعتبارات الجديدة أن تشكل منظومة أخلاقية جديدة تدفع بالسلوك الإنساني نحو بيئة حميمة؟

إن حاجة المذاهب الأخلاقية(الفضيلة، والواجب، والنفعية) إلى معيار آخر دفع الكثير من فلاسفة البيئة لاقتراح معايير أخرى، الأمر الذي احدث انقساما في الحركات البيئية والاتجاهات الفلسفية البيئية الأخرى. ولكن، وعلى الرغم من النتائج المذهلة التي كان من الممكن للمذهب النفعي أن يحققها، إلا أنه أخفق بسبب رؤيته الضيقة لمفهوم المنفعة، وخاصة أنه لم يراع الزمان والمكان. فالنفعي لا يعتبر الفعل الدنيء أو الشرير شرا أو دنيئا طالما أنه يحقق النتائج التي

---

(1) المرجع نفسه، ص 32

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يرغبها. كما أن المنفعة محصورة في زمان ومكان محددين. وعلى الرغم من ذلك فقد كان لهذه الرؤية أن تحقق نجاحا لو أن الفعل الإنساني، وحتى أي فعل آخر، يسير باتجاه واحد. ولكن لسوء الحظ فالفعل ليس كذلك، فغالبا ما كانت زيارة عمتي تغضب خالتي، والنحل وهو يجلب الرحيق ينقل حبوب اللقاح ويحرك الهواء ويصنع الدواء. وهكذا فبدلا من أن تتجه المنفعة اتجاها صحيحا فقد ذهبت بالاتجاه المعاكس حتى وصلت في المذهب البراجماتي إلى المنفعة الشخصية أو المنفعة التي تعطل الأفكار والحلول. فالبراجماتية تعطل الأفكار، وهي لا تختلف بذلك عند كل من تشارلز بيرس Charles S. Peirce (ت 1914م) ووليام جيمسWilliam James(ت 1910م)، فالقاعدة الأولى في البراجماتية عند بيرس تقول: إذا لم يقدم الشخص الذي يستخدم الفكرة أو العبارة تأكيداً على أنها ذات فائدة عملية، وأن هذه الفائدة يمكن لنا أن نتأكد من وجودها بالتجربة أو الملاحظة، فيجب الحكم على العبارة بأنها خالية من المعنى[1]. وهي بنفس المعنى عند وليام جيمس عندما يقول: إذا كنت حين تتسائل عما إذا كان تصور ما صادقا أو كاذبا، لا تجد إطلاقا أي اختلاف عملي في سلوكك، فأحسب أن القضية لا معنى لها، بل لا وجود لها[2]. وبالإضافة إلى ذلك فإن البراجماتية لا تقبل مناقشة أي فرضية ما لم تكن خاضعة للتجربة والاختبار، كما يجب أن تكون قابلة للاختبار بواسطة التجربة بقدر ما هي قابلة للعمل"[3]. وهكذا فهي تبتعد عن البحث في مجال الميتافيزيقا لأنها أفكار مجردة ليس لها ما يطابقها في دنيا الواقع، فأفكار مثل "العالم واحد أو متعدد، مادي أو روحاني، مسير أو مخير، هذه كلها أفكار إذا لم تحدث فرقا عمليا فإن أي نزاع أو خصام بشأنها نزاع تافه عديم الجدوى"[4]. كما أنها تعطل الحلول التي تجدي نفعا لأنها لا تحقق بعض المصالح الشخصية ولو كان على مستوى سياسات الدول، وهذا ما أشار إليه السيد آل هاشم بقوله "فعلى الرغم من أن معظم المشكلات البيئيّة لها حلول من النّاحية النّظريّة، إلا أنّ هذه الحلول العلميّة تهمّشها عملياً المعايير والاعتبارات الاقتصاديّة الخاضعة للقرارات

---

(1) زيدان، محمود (2005)**. وليم جيمس،** دار الوفاء: الإسكندرية، ص 46

(2) جيمس، وليم (1911)، **بعض مشكلات الفلسفة،** (ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص59، 1963

(3) وايت، مورتون جابرييل .(1975) **عصر التحليل: فلاسفة القرن العشرين،** :منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي: دمشق، 420.

(4) رالف بارتون بيري(1965)، **افكار وشخصية وليم جيمس،** (ترجمة محمد علي العريان). دار النهضة العربية: القاهرة : ص63-64.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

السياسيّة، التي تعوق النّشاط الجماعي البنّاء، الهادف إلى حماية البيئة، ذلك لأنّ أضرار التّنافس اللامحدود واللاأخلاقي - بين الدّول الصناعيّة الكبرى - تنعكس على البيئة من حيث إنّ هذه السّياسات لا تُؤْمن إلاّ بالمصالح الذّاتيّة، والمكاسب الآنيّة، من غير أي اعتبارات للجانب الأخلاقي في المسؤوليّة تجاه الآخر"[1].

هذا هو حال المنظومات الأخلاقية، وليس غريبا أن يكون هو الحال الذي عليه البيئة، فالتخبط البيئي يقابله تخبط قيمي ومنطقي ووجودي في الوقت نفسه. ففلسفة الواجب تريد أن تغسل يديها وأن تخلي نفسها من المسؤولية والذنب أو بعض الذنب. فحاجز الحريق الذي نبنيه في الغابة لمنع النار من الانتشار يتطلب قطع بعض الأشجار الذي قد تعتبره فلسفة الواجب شرا بذاته. والمبدأ النفعي ليس عليه إلا انتظار نتائج الحريق حتى يجيز لنا القطع أو لا يجيزه، علما بأن القطع وعدم القطع في منزلة واحدة إذا تحققت النتائج المرجوة. وبشكل عام فإن النفعية ستخفق في إدارة البيئة، وذلك لأن الناس يجدون في تحديد المنفعة ومقارنتها أمرا صعبا. وفي هذا يؤكد تونجن يانج(Tongjin Yang) بأن العجز في النظم القيمية أصبح واضحا ولا يمكن إنكاره؛ لما رافقه من زيادة في التدهور البيئي وهو الأمر الذي أدرك الإنسان به ضرورة اللجوء لمصادر الأخلاق الإنسانية غير المحدودة[2]. وربما يكون هذا ما أشار إليه احمد سيرفستاني(Ahmad Servestani) "ولكن ولسوء الحظ فالنظم الأخلاقية الأخرى في الغالب هي كذلك تجدها معنية بالعلاقة بين الإنسان والإنسان وليس الحيوان أو النبات أو أي من عناصر الطبيعة الأخرى"[3]. إن هذا يثير نقطة أخلاقية لا مناص من عدم التنويه إليها، وهي تطور الأخلاق في السنين الغابرة، إذ إنه من الممكن أن الأخلاق كانت قد بدأت أولا بين الإنسان ونفسه، ثم الإنسان مع الإنسان الذي حوله، ثم ها هي تمتد اليوم أكثر لتضم الحيوانات، والنبات، والجمادات، ولكن ثم ماذا؟ ربما سيكون الحديث عن علاقتنا مع الآلة.

---

(1) آل هاشم، السيد علي بن السيد عبد الرحمن، (2010)، البيئة في الكتاب والسنة المطهرة، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة. (غير منشور). ص4

(2) Yang, **Towards An Egalitarian Global Environmental Ethics**,pp.23.

(3)Abedi-Sarvestani, Ahmad And Mansoor Shahvali (2008). Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, American-Eurasian J. Agriculture & Environmemtal Science**, 3(4), pp.610.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فلسفة الأخلاق البيئية

يعرف يانج فلسفة الأخلاق البيئية بأنها "منهج جديد في الفلسفة، يتعامل مع القضايا الأخلاقية التي تتعلق بالبيئة وحمايتها، ويهدف إلى تزويدنا بمبررات خلقية ودوافع أخلاقية من أجل حماية البيئة"[1]. إن فلسفة البيئة إذ تعاني، فإنما من مشكلة تحديد الاعتبارات الخلقية. قد يكون السبب في ذلك هو المنظومات الأخلاقية التي تستلهم منها، والتي كانت سببا في الثنائية التي تمثلت في جميع مجالات الحياة كالإنسان والطبيعة، والمرأة والرجل. وهكذا، فقد كان لا بد من إجراء تغيير في السلوك التقليدي والأنظمة الأخلاقية التقليدية لتصبح أكثر شمولية[2]، إذ إن العقل بقي الأساس الذي تقوم عليه الاعتبارات الأخلاقية في المنظومات الأخلاقية مما جعل الاعتبارات الخلقية حكرا على الإنسان. ورغم ذلك، فقد عملت الحركات البيئية على ضم مجموعات أكثر من الكائنات الحية وغير الحية عن طريق توسيع دائرة الاعتبارات الخلقية. ويمكن القول هنا: إن تباين الاعتبارات الخلقية والخلط بين أخلاق الفضيلة، وتأدية الواجب، والنفعية كانت من العوامل الرئيسة التي أدت إلى وجود الاختلافات(التنوعات) والخلافات في فلسفة الأخلاق البيئية. مثال على ذلك أن بعض الاتجاهات البيئية تحاول أن تستلهم من الفلسفة الكانطية التي لا تبدو مناسبة للقضايا البيئية وذلك ليس لأنها تقوم على الحق والواجب، ولكن لأنه من الضروري أولا التأسيس لقاعدة الاعتبارات الأخلاقية خارج حدود العقل والإنسان. فحسب "كانط"؛الإنسان هو الوحيد الذي يتسم بالاعتبارات الخلقية، أما فيما يتعلق بالحيوانات، فإنه لا يوجد واجبات علينا تجاهها؛ فهي ليست واعية، كما أنها فقط وسيلة لتحقيق غاية، الأمر الذي يعني أن واجبنا تجاهها يكون غير مباشر[3]. يقول توم ريغان، ومن منظور كانطي، "لا تعامِل الحيوانات بأساليب سوف تقودك إلى إساءة معامَلة الكائنات البشرية"[4]، وهذا يعني أن ما يوجب عدم معاملة الحيوانات بسوء يكون حرصا على أن لا تنعكس تلك المعاملة على الإنسان بسوء، وليس أكثر"، وهي مركزية إنسانية بحتة. وهكذا فقد كانت أي محاولة لتوسيع دائرة الاعتبارات الأخلاقية خارج حدود العقل سببا للانقسام ومثارا للجدل. والواقع أن الكثير من المنظرين لحقوق الحيوان يعترفون أن الفكر

---

(1) Yang, **Towards An Egalitarian Global Environmental Ethics**, pp.23.

(2)Abedi-Sarvestani And Mansoor Shahvali**, Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, pp. 610-612.

(3) زيمرمان، **الفلسفة البيئية**، ج1، ص74

(4) المرجع نفسه، ج1، ص74

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأخلاقي الغربي ليس مُرضيا في أنهم يسلطون النقد على المركزية البشرية. فحسب بيتر ستودنميرPeter Staudenmaier(2005)، فإن مشكلة المنظومات الأخلاقية في الفكر الغربي ليست في تدعيمها للمركزية البشرية وإنما فيما تروج له من أخلاق برجوازية[1]. وربما يكون ذلك وجهة صحيحة في مساندتها للنظم الإقطاعية مما زاد من السعي إلى تحقيق الأرباح وجمع المال بغض النظر عن الوسيلة، الأمر الذي دفع إلى عدم استيعاب القيم الأخلاقية كالصدق، والأمانة، وغيرهما من القيم الأخلاقية.

إن تونجن يانج يميز أربع مدارس في الفلسفة البيئية في المجتمع الحديث هي: "المركزية البشرية الضعيفة، وتحرير الحيوان (نظرية الحقوق)، والمركزية الحيوية، والمركزية البيئية (التي تضم الإيكولوجيا العميقة، وأخلاق الأرض، ونظرية قيمة الطبيعة)"[2]. ورغم الاتجاهات المختلفة فقد وجد الأخلاقيون البيئيون أن عليهم تنقية أعمالهم وتوسيعها من حيث التركيز على الجانب العملي. وفي الوقت الذي تتواصل فيه الجهود فيما بينهم لتوحيد أعمالهم إلا أننا نجدهم مشغولين في بنائهم النظري من منظورات مختلفة مثل "ما بعد الحداثة، والبراجماتية، والظاهراتية، والفضيلة، والثقافات والديانات الأخرى، على اعتبار أنها واعدة أكثر"[3]. وبالإضافة إلى ذلك فإننا نلاحظ أن الفلسفة البيئية أخذت تهتم بتوجيه التفكير الأخلاقي نحو الموقف الأدبي، وذلك كردة فعل على الاتجاهات التقليدية السائدة؛ الأمر الذي تجلى في خلق اتجاهات أكثر راديكالية وخاصة فيما يتعلق بحقوق الحيوان، إذ إن البيئيين لا زالوا يطالبون في المجتمعات الغربيّة بحقوق الحيوان واحترام قوانين البيئة. فالرّفق بالحيوان قضيّة لم تتحقّق في المجتمعات الغربيّة بشكل مُرضٍ إلى الآن. وفي الجهة المقابلة يشير آل هاشم إلى أن الرّفق بالحيوان في المنظور الإسلامي ليس مجرد شيء قابل للتنحّي عنه مقابل مصالح ذاتيّة، أو مكاسب آنية وذلك لأنه جزء لا يتجزأ من المنظومة الأخلاقيّة والسّلوك المؤمن السّوي"[4].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن حقوق الحيوان ربما تكون أول ما تجسدت في فلسفة الأمريكي توم ريجان Tom Regan (1980) في كتابه "الدفاع عن حقوق الحيوان"، ولو كان على أساس

---

(1) Staudenmaier, Peter (2005), **Ambiguities of Animal Rights**, (Online Puplication). Retrieved from Institute for Social Ecology: http://www.social-ecology.org/2005/01/ambiguities-of-animal-rights/

(2)Yang, **Towards An Egalitarian Global Environmental Ethics**, pp.28.

(3) Ibid, pp. 27.

(4) آل هاشم، **البيئة في الكتاب والسنة المطهرة**، ص 12

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نفعي مفاده اتخاذ مصالح كل فرد بالحسبان واعتبار المصالح المتساوية على نحو متساو[1]، وبهذا يكون قد قدّم الفكرة الأكثر راديكالية، وخاصة عندما يقول: " بما أن الحيوانات لها مصالح فيجب أخذ مصالحها بالحسبان، ولأن مصالحها كثيرا ما تكون مهمة لها على غرار ما هي المصالح بالنسبة إلى الكائنات البشرية، فلذلك يجب إعطاء مصالحها الوزن ذاته مقارنة بمصالح البشر""[2]. إن مقدمة توم ريغان هي النتيجة عينها. فالإجابة عند توم ريغان عن السؤال لماذا يجب أن نمنح الحيوانات حقوقا؟ هي: لأنه يجب أن نمنحها حقوقا. ورغم ذلك فإنها تبقى حقوق وهمية، إذ يمكن سلبها في أي لحظة. فالحق يجب أن يفرض نفسه، ويجب أن يترتب على نزعه أمور وخيمة، وربما تكون هذه من الركائز الأساسية في المنظور الإسلامي .

وفي الوقت نفسه نجد أن فلاسفة حقوق الحيوان قد حاولوا توسيع مفهوم الحق ليضم كائنات أخرى. Peter Singer (1974) يوسع الاعتبار الخلقي ليمتد إلى الكائنات ذات الإحساس بالألم والمتعة[3]، ولكن مشكلة المنظومة البيئية تبقى كما هي عليه. فمن هي الكائنات الحاسة ومن هي الكائنات غير الحاسة؟ وما الحد الفاصل بين الإحساس واللاإحساس؟ وماذا عن النباتات والجمادات. هذا بالإضافة إلى أن أي إطار أخلاقي ينطلق من الاعتبارات الحسية واللاحسية سيكون بلا بمعنى من حيث إن فيه تدميراً للحياة البرية والأحياء الأخرى، مما سينعكس على الإنسان وبالتالي على حقوق الحيوان نفسها. البعض الآخر من أنصار حقوق الحيوان نحا منحى آخر، فهم يجادلون في أن بعض الحيوانات لديها الوعي والقدرة على التعليل كالإنسان[4]. وتتسع دائرة الاعتبارات الخلقية بمجيء كينيث غودباستر Kenneth Goodpaster(1978) الذي يعطي الحياة أساس كل الاعتبارات الأخلاقية؛ "لأن الإحساس بالنسبة له ليس إلا وسيلة من وسائل الحياة وليست غاية بذاتها"[5]. وهو بذاك يكون قد اتفق مع ما قدّمه بول تايلور Paul Taylor (1981) في نظريته الأخلاقية التي ترتكز على "الحي". فـ تايلور يرى "أن جميع

---

(1) زيمرمان، **الفلسفة البيئية**، ج1، ص78.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص78

3 المرجع نفسه، ص 60-61

4 Abedi-Sarvestani And Mansoor Shahvali, **Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, pp. 611.

(5) زيمرمان، **الفلسفة البيئية**، ج1، ص 93 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأشياء الحية هي أوساط غائية للحياة، وأن غاية الكائن الحي تتمثل في أن يصل إلى النضج والتكاثر"[1]. فبالنسبة إليه، جميع الكائنات غائية تلاحق خيرها بطريقتها. وهكذا الأمر بالنسبة لـ روبن اتفيلد (Robin Attfield) ولكن من منظور نفعي، إذ يصر على أن "قدرة الكائن الحي على تحقيق طيب عيشه وممارسته لطاقاته تعطيه قيمة ذاتية تؤسس وتكون سببا للاعتبار الخلقي"[2]. وموقف اتفيلد يتلخص في أن الكائن الذي له القدرة على تحقيق طيب عيشه ونموه له منفعة في فعل ذلك وأنه من الواجب علينا أن نزيد هذه المنفعة بغض النظر عن نوعه[3]. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذه النظرة عند روبن اتفيلد إنما هي نفعية مركزية تلتصق بمنهجية التبعية الجديدة؛ والتي يحاول فيها أن يقولب التبعية والواجب معا لانتزاع حقوق الحيوانات من مصلحتها. وعلى الصعيد النفعي يقدم ج. بايرد كاليكوت (J. Baird Callicott) نسقاً أخلاقياً أكثر راديكالية من مبادئ ذات مستويين تكفل التوفيق بين واجبات وإلزامات الانتماء التعددي للإنسان. المستوى الأول ينص على أن الواجبات والإلزامات الناشئة عن انتمائنا للمجتمعات الأقرب والأكثر حميمة تمتلك الأولوية على تلك الناشئة عن انتمائنا للمجتمعات الأبعد والأقل حميمة. والمستوى الثاني ينص على كون المصالح الأكبر مقدمة على المصالح الأقل[4].

وهكذا فإن ما قدمه فلاسفة الأخلاق البيئيون لا ينقسم بين الفلسفات التقليدية فحسب "وإنما يخلط ويمزج بينها. فـ بيرد كاليكوت (J. Baird Callicott) في تحرير الحيوان يزودنا بنظرة على الفروق بين تحرير الحيوان واهتمامات فلاسفة الأخلاق البيئيين ويحاجج أن المبدأ فيها بنثامي صرف. في حين أن ريتشارد سيلفان (Richard Sylvan) يعتبر الأخلاق البيئية الغربية شوفينية لأنها تِحصُر الاعتبارات الخلقية في الإنسان. والحقيقة أنها ابعد من ذلك، إذ إنها شوفينية ومن النوع الضيق، محصورة على جنس دون جنس، ولون دون لون، وعمر دون عمر، وإلا فما معنى الحركات التحررية كالبيئية النسوية والحقوق المدنية التي لا يزال يطالب بها الإنسان؟ فعدم المساواة بين المرأة والرجل لا يقوم بالتأكيد على الإحساس واللاإحساس. كما أن

---

(1) المرجع نفسه، ص111

(2) Yang, **Towards An Egalitarian Global Environmental Ethics**, pp.29.

(3) Ibid, pp. 29-30.

(4) زيمرمان، **الفلسفة البيئية**، ج1، ص 36-37.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نظرية توم ريجان وتايلور في حقوق الحيوان تتبع الكانطية. فـ حقوق الحيوان، وان اختلف أي منها، تقوم على الوجوب كما أنها تقوم على نفعية من نوع يختلف عما قدمه جيرمي بنثام (ت 1832) وجون ستيوارت مل (ت 1837م) في أن الفعل يكون صحيحا بما يولده من سعادة، وخطأ إذا كان بعكس ذلك. الإختلاف أن كلاهما لم يقصد سعادة الحيوان وتحريره من المعاناة. أما النفعيون فيقدمون مبدأ تقريبيا أساسه اعتبار المصالح المتساوية على نحو متساو"[1]. وتجدر الإشارة إلى أن لكل اتجاه معارضيه من العامة والخاصة من النشطاء البيئيين. وهكذا فإن الدائرة لا زالت مفتوحة على فلسفة الواجب والنفعية بحيث لا يمكن الهروب منهما. وبالإضافة إلى ذلك فإن مركزية الإنسان لا زالت تفرض نفسها على أي اتجاه فلسفي، ومهما حاولوا الدفاع عن ذلك. فـ أخلاق الأرض تخلط بين فلسفة الواجب والفضيلة. ففي كتاب المناخ يقول ألدو ليوبولد Aldo Leipold (ت 1984): "يكون الشيء صائباً عندما يميل للحفاظ على تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي، ويكون باطلاً عندما يميل في الاتجاه الآخر"[2]. إن هذه الرؤية كانطية صرفة، فتحقيق هذه المقولة يتطلب واحدة من أمرين: الأمر الأول معرفة متى يكون الشيء صائبا، والأمر الثاني معرفة متى يكون تكامل واستقرار المجتمع الحيوي؟ الأمر الأول كانطي لأنه يتضمن الوجوب، كما أنه يتطلب أن نعرف الصواب من الخطأ، ولا يكون هذا إلا على اعتبار أن الإنسان وُلد ومعه القدرة على تمييز الفعل الذي هو خير بذاته عن الفعل الذي هو شر بذاته، وأنه من الواجب علينا أن نفعل الخير وان لا نفعل الشر، وذلك لأن العقل المحض هو عقل عملي بذاته، ويعطي الإنسان قانونا كليا هو القانون الأخلاقي. وهذا بطبيعته يتطلب كما أشار كانط أن يكون مفهوم الوعي الأخلاقي أو الضمير محايثا للعقل البشري، فعند كانط العقل العملي المحض هو الوجدان الأخلاقي الصحيح[3]. وهذا يعني أن العقل يمكّن الإنسان عقلانية تحديد القيمة الأخلاقية لسلوكه، وهذا في الأصل ما دفع كانط لصياغة ما يسمى مقولات كانط القبلية التي أصبحت تمثل أخلاق تأدية الواجب. الأمر الثاني يأتي من أخلاق الفضيلة، فمعرفة التكامل والاستقرار بحاجة إلى نوع من المعرفة بغض النظر عن مصدرها، كما أنها بحاجة إلى التجريب والتدريب حتي يكون الفعل فاضلا. ومن جهة أخرى فإن هذه المقولة لا تقوم على التمييز بين المخلوقات التي

---

(1) المرجع نفسه، ص78.

(2)Abedi-Sarvestani And Mansoor Shahvali, **Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, pp. 611.

(3) امانويل، كانط (1980)، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، (قدم لها وترجم عبد الغفار مكاوي، راجعها عبد الرحمن بدوي)، ط 2، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 45-48

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تتسم بالاعتبارية الأخلاقية أو تلك التي لا تتسم، فهي مهتمة أكثر بتطوير شخصية الأنسان الخلقية. وإذا كان المقصود هنا هو تحصيل الفضيلة، فإنه من الممكن تحصيل الحياة الفاضلة بالوعي والضمير"[1]، وعندها لا يكون هناك معنى للمحافظة على جمال واستقرار المجتمع الحيوي. وبالإضافة إلى ذلك فأن نظرية هولمز رولستون Holmes Rolston (1991) في قيمة الطبيعة ربما تكون أكثر خلطا وراديكالية ومفادها: "إن مصدر واجباتنا تجاه الطبيعة هو القيم الموجودة في الطبيعة. هذه القيم، حسب رأيه، مصدرها ما في الطبيعة من غاية وإبداع وذكاء، وهي التي تمنحها كل أشكال القيم الأداتية والذاتية والنظامية"[2]. وهي بذلك تركز على رغد كل حياة[3].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه وعلى الرغم من الأسئلة الكثيرة التي تقدمها الفلسفة الغربية، والاهتمام المتزايد بالفلسفة البيئية وخاصة الأخلاقية منها، إلا أنها لا زالت عاجزة عن تقديم الأرضية الصلبة التي يمكن التأسيس عليها لتوسيع دائرة الاعتبارات الخلقية. وفي الجهة المقابلة فإن المنظور الإسلامي لا يهتم كثيرا بالإجابة عن معظم الأسئلة التي يطرحها الفكر الغربي كالإحساس واللاإحساس مثلا، فالإحساس ليس الحد الفاصل بين المنفعة والمضرة، أو الرفق واللارفق، أو والرحمة واللارحمة. فـ آل هاشم يشير إلى أن الشعور بالرحمة في المنظور الإسلامي لا يصدق حتى يشمل كل كائن حاس[4]، ويوسف القرضاوي يؤكد أنه يمتد إلى كلِّ عناصر البيئة، جامدة كانت أم حيّة، عاقلة أم غير عاقلة[5]. وقد يكون المنظور الإسلامي متميزا وفريدا في أنه ينظر إلى "باقي أشياء العالم" على أنها حلقة الوصل ومفتاح حلٍ لفهم أنفسنا وطريقة للتعرف على الخالق وعلاقة الإنسان بالعالم ككل. وليس هذا فحسب فقد اعتبر المنظور الإسلامي الكائنات الحية الأخرى -غير العاقلة – كينونات اجتماعيّة[6]. في حين أن الفكر الغربي قد كسر

---

(1) رجب، منصور علي (1953)، **تأملات في فلسفة الأخلاق**، القاهرة، طبعة مخيمر،ص210-215

(2)Yang, **Towards An Egalitarian Global Environmental Ethics**, pp.30.

(3) Ibid, pp. 30-31.

(4) آل هاشم، **البيئة في الإسلام** ، ص11

(5) القرضاوي، يوسف (2010)، الركائز الإسلامية لرعاية البيئة ، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة، غير منشور، ص 36.

(6) القرضاوي، **البيئة في الإسلام**. ص 20.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذه الحلقة حين قلل من شأن "باقي أشياء العالم" إلى ما هو مغاير لنا بطبيعته وأنه ليس من جنسنا وأنه مجرد أدوات للاستعمال[1]. وهذا ما سنأتي عليه في الفصل القادم. ومهما يكن من أمر فقد برزت في الفكر الغربي اتجاهات مختلفة؛ كالإيكولوجيا العميقة، والإيكولوجيا الاجتماعية، والإيكولوجيا النسوية، والإيكولوجيا الدينية، وعلم النفس الإيكولوجي، وسأقدم تعريفا بهذه الاتجاهات.

1.4.1. الإيكولوجيا العميقة

تساءل النرويجي أرني نايس (Arne Naess) عام 1970 بعمق عما يتعلق بالأزمة البيئية وأسبابها، ورأى أن الممارسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأحزاب السياسية هي سبب سطحي للمشكلة. والعلاج لا يكون بتحسين هذه السياسات لأن هذه السياسات تعتقد أن جذور المشكلة تكمن في التصور الذي يقوم على مركزية الإنسان . والإيكولوجيا العميقة تعطي الأولوية للقيمة الذاتية لكل الأنواع، وأن على الإنسان أن يحافظ على هذه الكينونات القيّمة. وهي كذلك تشجع على مقاومة الأزمة بالدعوة إلى المساواة ، وإدراك الذات، والكلية، ودعم التنوع الحيوي، والتعقيد، واللامركزية، واللاطبقية. ويقابل هذا النوع من التفكير، الإيكولوجيا الضحلة التي هي السبب في الأزمة البيئية.

تقوم الإيكولوجيا العميقة على ثمان نقاط رئيسة:

1. ازدهار الحياة الإنسانية واللاإنسانية له قيمة بحد ذاته، وأن هذه القيمة مستقلة عن منفعة الأحياء غير الإنسانية للإنسان.
2. التنوع الحيوي يساهم في إدراك هذه القيم وأنه قيمة بحد ذاته.
3. ليس للإنسان الحق في الحد من التنوع الحيوي إلا في الحاجات الماسة.
4. تقدم الحياة والثقافة الإنسانية واللإنسانية يرتبط بانخفاض حاد بالعدد السكاني.
5. تدخل الإنسان بالكائنات اللإنسانية زائد عن حده ومجحف.

---

(1)Mahmutćehajić, Rusmir, (2010),On Animality From The Muslim Intellectual Point of View, **The Environment In Islam**, The Royal Al Al-Bayt Institute For Islamic Thought, The 15th General Conference, 27- 29 September 2010, Amman-Jordan, pp. 4.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

6. يجب تغيير السياسات التي توثر على الاقتصاد والتكنولوجيا والإيديولوجيات. والمحصلة يجب أن تكون مختلفة عما هو الحال عليه الآن، لأن الأمر يزداد سوءاً.
7. التغيير الإيديولوجي يجب أن يكون نحو احترام نوعية الحياة (إمعان النظر في القيم المتأصلة) وليس الالتصاق بمعايير عالية للحياة.
8. أولئك الذين يوافقون الرأي على النقاط السابقة ملزمون بشكل مباشر أو غير مباشر بانجاز التغييرات اللازمة[1].

وسوف نأخذ الإيكولوجيا العميقة كمادة للمقارنة مع ما يكشف عنه المنظور الإسلامي في الفصل الرابع.

1.4.2. الإيكولوجيا الاجتماعية

تقترح الإيكولوجيا الاجتماعية أن حل القضايا البيئية والاجتماعية يكمن في المبادئ الأخلاقية الموجودة في النظم البيئية، وذلك لأن النظم البيئية تمنحنا المبادئ الأخلاقية: كالتنوع المبني على الوحدة العضوية، الخالي من السيادة، والتسلسل الهرمي المبني على احترام العلاقات المتبادلة. إن المبدأ الأساسي هنا هو أنه من الصعب حل المشكلات البيئية دون مواجهة القضايا الاجتماعية الغائرة والمتأصلة في تاريخ الثقافة الإنسانية. وتؤكد أن الترتيب والتسلسل الهرمي الاجتماعي كانا قد وطدا من سيادتنا على الطبيعة، وأنهما قد أسّسا لاستنزاف الموارد الطبيعة كذلك. وهي تؤكد كذلك أن جذور المشكلة تكمن في الأنماط والتراكيب الاجتماعية المختلفة. هذه المجتمعات كانت وجهتها تحقيق الربح والتوسع الصناعي والتقدم التكنولوجي الذي يقوم على أساس المصلحة الشخصية. ويؤكد ماري بوكنMurray Bookchin (ت 2006) احد فلاسفة الإيكولوجيا الاجتماعية أن التدهور البيئي الذي أصاب البنية الاجتماعية أكثر بكثير من التدهور الذي أصاب البيئة الطبيعية. ويشير أيضا إلى أن عنصرية العرق والجنس واستغلال العالم الثالث هي نتاج الآلية نفسها التي نتج عنها تدهور الغابات المطرية. الأمر الذي أدى إلى تغيرات عميقة في أسلوب حياة الإنسان على الصعيدين الفردي والجماعي، والمادي والنفسي وخاصة بالانعزال عن البيئات الطبيعية. والحقيقة أن ماري بوكن يستخدم كتاباته المؤثرة في الإيكولوجيا

(1)Naess, Arne, Translated By David Rothenberg, (1990**), Ecology, Community And Lifestyle: Outline of An Ecosophy**, Cambridge University Press: Uk, pp. 29

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الاجتماعية للتوفيق بين نقدية اليساريين التقليدية للمجتمع الديمقراطي الغربي والاهتمامات البيئية المعاصرة. فهو ينتقد المجتمع الليبرالي المعاصر جراء الأرضية الأخلاقية والعملية التي يقوم عليها من حيث إنه فكر لا أخلاقي هدام وغير قابل للانعكاس. وهو بذلك يستنكر العقل الأداتي في حين أنه يؤكد أن هناك عقلين: الأول أداة لتحقيق غاياتنا، والثاني أداة لتعريف وتحديد غاياتنا، وأن الأزمة البيئية أساسها العقلانية. وبنظره فإن المجتمع العقلاني الأخلاقي هو مجتمع حر وأن درجة الحرية تقاس بنوع العلاقات التي توحد وتؤلف بين الناس[1]. وهذا ليس غريبا على يساري إذ يظن أن شر الحياة المعاصرة هو السوق، وأن كل ما هو خطأ عند الإنسان يمكن تتبعه إلى العلاقات التي تدعمها مؤسسات السوق .

1.4.3. علم النفس الإيكولوجي

أدى التقدم العلمي والتكنولوجي إلى تغيرات عميقة في حياة الإنسان على الصعيدين الفردي والجماعي.هذه التغيرات كان أساسها الانفصال عن الآخرين وبغض النظر عن معنى الآخرين. فالإنسان هو من الآخرين والحيوان والنبات ومسقط الرأس وكذلك الحب والرحمة والشفقة. كل هذه الأشياء الأخرى أصبحت في منأى عن الإنسان فبات يعيش الوحدة ويعشقها، حتى إنها سيطرت عليه لدرجة أنه اكتفي بها حين اعتقد أنها مسألة حتمية. وما ساعد في ذلك هو ظروف العمل بكل ايجابياتها وسلبياتها. فساعات العمل الطويلة ومكان العمل وطبيعته والأشخاص الذين ليسوا من خياره، ومتطلبات العمل ومتطلبات وحاجات الإنسان نفسه جعلت منه مقيّدا، ومن ثم مكبّلا بالهموم والضغوط النفسية التي انتهت به أخيرا إلى الوحدة والانعزال عن الآخر(الإنسان)، لا بل عن الطبيعة، طبيعته والطبيعة التي من حوله وكل ما فيها من كينونات وسيرورات أخرى. ولأنه ليس هناك شك في أن العوامل النفسية ترتبط ارتباطا وثيقا بأحكامنا الخلقية وبالتالي سلوكنا السليم تجاه الطبيعة، فإن هذا يعني أن الانحطاط البيئي والاجتماعي يتجذر في العوامل والضغوط النفسية التي تحيط بنا، وهذا ما بدأ علم النفس الإيكولوجي بالالتفاف حوله وهو اتجاه جديد في علم الإيكولوجيا. ففي الوقت الذي يركز فيه علم النفس على نمو نفس الطفل من خلال صلته بالآخرين ليطور استقلاليته ولتأخذ "أناه" مكانتها بين عالم الذوات، فإن علم النفس الإيكولوجي يدعو إلى تطبيق النموذج نفسه مع الكينونات والسيرورات الأخرى ضمن سياق إيكولوجي حتى لا يكون هناك وحدة واغتراب عن الطبيعة. هذا الاغتراب هو نفسه انغماس في

(1) Dizerega, Gus (1992), Social Ecology, Deep Ecology, And Liberalism. **Critical Review**, Vol. 6, Nos. 23, pp. 29.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الذات. فكما يشير شفيق روميه "أن الاغتراب عن الطبيعة ليس ابتعادا أو انفصالا وإنما هو خلل بالعلاقة بينهما"[1]. الانغماس في الطبيعة هو اغتراب عن الذات والانغماس في الذات هو اغتراب أو انفصال عن الطبيعة. والمطلوب هو الموازنة بين الانفصال والاتصال. فكما تشير انيتا باورس(Anita Barrows) إلى علاقة الطفل بأمه والآخرين في المجتمع، وأن ما يتحرك الطفل نحوه في غاية الأهمية كالذي يبتعد عنه. هذا الانغماس في الذات أصبح يضيق الخناق على الإنسان وما كان ليصحو من ذلك إلا كردة فعل على الأزمة البيئية، بكل مظاهرها، التي نبه إليها الربيع الصامت، ونادي روما، وبروتوكول كيوتو (Kyoto). ونظرا لحالة الاغتراب، وعدم توقع الأزمة، وسلوك الإنسان الضحل تجاه الطبيعة، والضغوط والعوامل النفسية التي كانت تحيط به فقد كانت الحلول(الفلسفات الأخلاقية) التي وضعت لها مرتجلة وسريعة، ومطعمة بشكل عشوائي بأُصول براجماتية غير طبيعية. وفي الجهة المقابلة فإن أدي سيت Adi Setia (2007) يحاجج بأن الأخلاق البيئية في الإسلام تنبع من سلوك عميق لا يرتبط بالعوامل والضغوط النفسية[2]. وعلى سبيل المفارقة فإنه من السهل ملاحظة أن الأخلاق البيئية في الإسلام كانت سابقة على الأزمة. وقد يكون السبب في ذلك أنها متأصلة في بنية وتركيبة المجتمع الإسلامي. فالمنظور الإسلامي لم يفصل بين الطبيعة والمجتمع فكلاهما يسير يدا بيد وسببا في تدهور الآخر.

1.4.4. الإيكولوجيا النسوية

تؤكد آنا بيترسون (Anna Peterson) من أنصار الحركة النسوية أن سيادة الرجل على المرأة والإنسان على الطبيعة قضيتان مترابطتان، وبالتالي فإن الجهود للقضاء على أو الحد من التدهور البيئي كفيلة بالقضاء على أو الحد من اضطهاد المرأة[3]. وكما استطاع بيتر سنغر أن يؤسس لحقوق الحيوان ومنحها الاعتبارات الخلقية فقد استطاعت الحركة النسوية أن تزعزع

---

(1) روميه، معين شفيق ، (2009)، **الإيكولوجيا من منظور فلسفي**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق: دمشق، ص 66-69.

(2) Setia, Adi , (2007), The Inner Dimension of Going Green: Articulating An Islamic Deep-Ecology. **Islam & Science**, Vol. 5 (Winter 2007) No. 2. By The Center For Islam And Science. Pp. 118

(3) Peterson, Anna (2000) In And of The World? Christian Theological Anthropology And Environmental Ethics**, Journal of Agricultural And Environmental Ethics** 12: 237–261, Kluwer Academic Publishers. Printed In The Netherlands.pp. 247

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جدران المركزية البشرية، لأنها كشفت كما أشار زيمرمان عن أن منظوماتنا الأخلاقية وافتراضاتنا عن الذات ضيقة وبحاجة إلى توسعة[1]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الهدف الرئيس للحركة النسوية لا يرتبط مع النسوية الليبرالية، وذلك لأن المرأة لا تبحث عن المساواة مع الرجل على نحو ليبرالي وإنما تحرر المرأة بوصفها امرأة. ويرتبط مع هذا الاعتراف والتقدير تمييزها بالحمل والرضاعة. ففي المجتمع الغربي، عوملت المرأة على أنها أقل من الرجل شأنا، وكذلك كانت الطبيعة، أقل شانا من الإنسان. وكانت المرأة أقرب إلى الطبيعة من الرجل؛ وذلك لطبيعتها كالحمل والعناية بالصغار. وتعتقد النسوية كذلك أن التركيبة البطريركية للمجتمع تقوم على أربعة أركان هي: الجنس، واللون، واستغلال الطبقة، وتدمير الطبيعة . وترى النسوية أنها ليست الوحيدة الأقرب إلى الطبيعة ولكن كذلك هو شأن الفئات الاجتماعية المضطهدة. فالجنس، والسلالة، والطبقة، والطبيعة، والعمر، والإعاقة، والجنس البديل في بوتقة واحدة للتخلص من الاضطهاد. ويمكن القول هنا: إن الحركة النسوية راديكالية بحتة إذ إنها كانت في الأساس قد تجاهلت المنظورات الدينية أو الإيكولوجيا الدينية، وربما يكون ذلك عن قصد لدفع موقفها للأمام في حين أن العكس هو الصحيح. فالمرأة في المنظور الإسلامي لا تختلف عن الرجل إلا بالدور الذي أنيط بها والذي ربما لا يكون أقل شأنا من دور الرجل. وهذا واضح في الحديث النبوي الشريف فعن النبي ﷺ أنه قال "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"[2].

1.4.5. الإيكولوجيا الدينية

تركز على العلاقة المتبادلة بين الدين والطبيعة في حدود الاهتمامات البيئية من حيث سلطة الأديان ومدى تأثيرها على سلوك الإنسان. وهي تستند إلى الفرضية القائلة بوجود علاقة

---

(1) Zimmerman, An Interview With Michael E. Zimmerman, By Alan Atkisson, (1989), Introduction To Deep Ecology. Deep Ecology Is A New Way To Think About Our Relationship To The Earth.Context **institute's Award winning journal:(Global Climate Change)**, Edition (Ic#22). Context institute:USA, pp. 24.

(2) مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، رقم 1829، كتاب الامارة، باب فضيلة الامام العادل وعقوبة الجائر، ص 886. صحيح البخاري رقم (7138).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بين التصور الديني الروحي والتدهور البيئي والاجتماعي. هذه النظرة الإيكولوجية لا تقوم على تأويل النصوص فحسب وإنما تبحث عن لاهوت أرضي من خلال إعادة بناء جديدة للعلاقة التي تربط بين الله والطبيعة والإنسان، مثل المسيحية الدنيوية التي طرحتها سالي ماك فاغ Sallie MacFaque**(2001)**[1]، بمعني الانزياح من العالم الآخر إلى هذا العالم، أو من العالم العلوي إلى العالم السفلي، من الله البعيد المفارق إلى الله القريب المحايث. وكما يفعل نومانول هاغ Nomanul Haq **(2001)** عندما ينصب تأويله على النصوص الإسلامية على أساس ايكولوجي. وهنا لا بد من النقد الإيكولوجي المبكر، فالاتجاهان متطرفان في كون الاتجاه الأول يسلب فكرة التعالي التي هي المحور الأساس الذي تقوم عليه الأديان. والأمر لا يختلف بالنسبة للنظرة الإيكولوجية الدينية المتفائلة التي قد تقدم البديل للنظرة التي تقدمها بعض المعتقدات والفلسفات الأخرى، بفكر خارج حدود مغالطة مركزية الإنسان[2]، من حيث إنها ستسلب من الإنسان بعضا من قيمته وتعاليه الذي جاءت به الأديان . أما الاتجاه الثاني فهو بالضرورة سيرفض بعض النصوص التي لا يمكن تأويلها على أساس بيئي، وذلك لأنه لا يقبل إلا النصوص التي تخدم الأزمة البيئية طالما أن تركيزه سيكون منصبا على استخلاص منظور بيئي جديد يناسب الأزمة البيئية الحالية، وبغض النظر عن أي اعتبارات روحية أو دينية للدين نفسه. ويتجلى هذا الاتجاه مثلا في العودة إلى الروحاني دون الانصياع للسنن والعقائد الدينية بتحقيق التحسين الاجتماعي والعدالة من غير تعبد للسلطان المادي، وبدون الاحتفال بالطبيعة العدوانية للشخص البشري[3]. إن هذا الأخير هو ما يدعى بالوعي البيئوي الذي ينتج عن التأليف بين الوعي الروحي والوعي الثقافي[4]. أما بالنسبة للمفكرين المسلمين، فيما يتعلق بالإيكولوجيا الدينية، فإنه وعلى الرغم من أنه ليس هناك نمط موحد في التفكير بينهم، إلا أن هناك بوادر ومبادئ مشتركة قد بدأت بالظهور. وبشكل عام، هناك اتفاق على مبادئ اجتماعية أخلاقية إسلامية: كالعدل،

---

(1) روميه، **الإيكولوجيا من منظور فلسفي**، ص 22-29

(2) Ashley, **Finding The Right Kind of Awe And Wonder**, pp.95.

(3) سكوليموفسكي، **فلسفة البيئة**، ص 150

(4) نفس المرجع، ص 149

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإحسان، والمصلحة، والشورى، والعرف، والاستصلاح، والاعتدال التي يمكن تطبيقها على العلاقة بين الإنسان والطبيعة[1]، وهذا ما سنستعرض منه الكثير في الفصول القادمة.

(1)Abedi-Sarvestani And Mansoor Shahvali, **Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, pp.613

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

2. الفصل الثاني: البيئة والأخلاق البيئية في الإسلام

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

2.1.البيئة في القرآن الكريم والسنة

لو تفحصنا ما يحيط بنا، لوجدنا الشجر، والحجر، والشمس، والقمر، والماء، والهواء وما إلى ذلك من نباتات، وحيوانات، وجمادات. هذه العناصر، وغيرها مما نطلق عليه اليوم عناصر البيئة، موجودة وحاضرة في القرآن الكريم. وعلى الرغم من أن "البيئة أو الطبيعة" غير مذكورة بشكلها الحرفي في القرآن الكريم، إلا أننا نجدها حاضرة وعلى أنحاء مختلفة؛ في الفعل بوأ، وطبع، وصبغ، وفطر إضافة إلى مفهومي الخلق والعالمين. وحقيقة الأمر أن الفعل بوأ يشكل المحور الأساسي لما له علاقة بالمفاهيم والقضايا البيئية الحالية التي نمر بها، وقد وردت في القرآن الكريم على أكثر من نحو وسوف أوجزها كما تضمنها المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم[1]. فقد وردت بمعنى اتخذ لهم بيوتاً للعبادة يقول تعالى ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا..... ﴾ (سورة يونس:87) ، كما وردت بمعنى اسكنكم، يقول تعالى ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا ءَالَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: 74)، وبمعنى أرشده إليه وسلمه له وأذن له في بنائه، يقول تعالى ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا.... ﴾ (الحج:26). وكذلك بمعنى لننزلنَّهم، يقول تعالى ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً.....﴾(النحل: 41) ، وبمعنى اتخذوا منزلاً وسكناً، يقول تعالى ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ....﴾ (الحشر: 9). كما أنها جاءت بمعنى نتصرَّف فيها تصرف المالك، وننزل فيها حيث نشاء، يقول تعالى ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾(الزمر:74). أما في الحديث النبوي الشريف فقد وردت في قوله ﷺ "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج"[2]. والمراد بالباءة هنا: النكاح والتزويج. واستباء أهله أي: اتخذها أهلاً لنفسه، كما يقال استباء المكان إذا اتخذ المكان محلاً

(1) عبد الباقي، محمد فؤاد، (1981)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، مادة "بوأ" ص139.

(2) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (194-256 هـ)، **تفسير الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ بن علي بن أحمد العسقلاني**، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت: لبنان(2000). ، رقم الحديث (1905).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لسكناه. و إنّما سمّي بـ(البـاءة) لأنّ الرجل يتبوأ أهلـه فتستمكنهُ من نفسها فـي حـال المباضـعة، ولكونها محلّ أنسه[1].

وحقيقة الأمر أن القران كان قد دل على البيئة وعناصرها بمفهوم آخر هو مفهوم الخلق، يقول تعالى (.....قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (الرعد:16). وبالإضافة إلى ذلك فإننا نجد البيئة حاضرة في مفهوم "العالمين" الذي يشير إلى العالم وكل عالم، يقول تعالى ﴿فَلِلَّهِ الْحَمْـدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الجاثية:36).وهكذا فإن مفهوم الخلق ومفهوم العالمين يأتيان على نحو أوسع وأشمل وأخصب من كلمتي البيئة أو الطبيعة التي لا زالت محصورة في أحوال الأرض؛ في حين أن الاهتمامات البيئية في المنظور الإسلامي بإضافة مفهومي الخلق والعالمين تكون قد احتوت العالم الطبيعي؛ الإنسان وباقي الأحياء والجمادات، وما وراء الطبيعي كذلك. وهي مفاهيم غاية في الأهمية في عملية المفارقة والمقاربة بين الإنسان والطبيعة وخاصة أنها على سبيل المثال تبعد عن أذهاننا ثنائية الإنسان والطبيعة، تماما كما يبعد مفهوم الإنسان ثنائية الرجل والمرأة.

وبالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أن المنظور الإسلامي كان قد ركز على السلوك الإنساني كعامل حاسم في التوازن الطبيعي، فهو يستعمل الفعل "طبع"، يقول تعالى ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُـونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَـا يَـسْمَعُونَ﴾ (الأعـراف:100) ، والطّبع هو الذي يحدّد السُّلوك والشخصيّة. كما استعمل القرآن الفعل "فطَّر"، يقول تعالى ﴿فَـأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ.....﴾ (الروم: 30)، والفطرة تعني الاستعداد الطّبيعي. وإضافة إلى ذلك فإننا نجد "صبغة"، يقول تعالى ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّـهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (البقرة:138)، وتعني اللّون أو العلامة. إن ما هو جلي وواضح إضافة إلى الحضور الهائل لعناصر البيئة وإشكالاتها واعتباراتها الخلقية هو ارتباطها بالخالق من جهة خلقها، وبالإنسان من حيث سكنه والحالة التي يكون عليها، ومن حيث إنها مسخّرة له، ومطالب

(1) الشيرازي، محمد ، (2000)، **الفقه-البيئة**، ط1، بيروت: مؤسسة الوعي الإسلامي للتحقيق والترجمة والطباعة والنشر، ص 1

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالمحافظة عليها في الوقت نفسه. وما تجدر الإشارة إليه هو أن البيئة في المنظور الإسلامي ليست محددة بمكان وزمان ما ؛ فهي تضيق أحيانا وتتسع أحيانا أخرى؛ إذ إنها تبدأ من نفس الإنسان وذاته إلى مكان سكنه وإقامته، ثم إلى مكان عبادته، ثم البلد الذي يسكن، ثم تتسع إلى باقي بقاع الأرض، ثم السموات والأرض وما بينهما، وأخيرا تمتد وتتسع في العالم بكل أبعاده المادية والروحية. وعلى الرغم من هذه النظرة المكانية الواسعة إلا أن البيئة في المنظور الإسلامي لم تبق مجرد وعاء أو أدوات أو أجزاء منفصلة عن ذات الإنسان؛ وإنما هي ثوب تحيكه عناصر بقائه المادية والروحية. ولما كان كل ما في العالم قد خلق مقدرا، يقول تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾(سورة:القمر:49). ، ومسخرا للإنسان، يقول تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (الحج: 65) ، فإن العالم في المنظور الإسلامي يكون بلا شك قد خلق على مقاس الإنسان ودون أي زيادة أو نقصان. وهكذا فإن العالم في المنظور الإسلامي، هو ما ينبغي أن يكون عليه، حتى يكون الإنسان قادرا على العيش فيه؛ إذ إن كل ما يحدث في العالم وما ينتج عنه، في الوضع الطبيعي، يجب أن يكون متسقا ومنسجما مع الإنسان. فالقمر بحد ذاته وكونه في موقعه، وكذلك بما ينعكس عنه من ضوء الشمس، والمد والجزر والناتج عنهما حتى أخر السلسلة يكون في خدمة الإنسان. إن عظمة التنسيق بين أشياء العالم وحياة الإنسان حقيقة يكشف الإنسان عن بعض جوانبها يوما بعد يوم[1]. ولكن ولسوء الحظ، فقد عنى هذا للبعض بالمركزية البشرية، وتلك مغالطة كبيرة، فالصورة لا تكتمل على هذا النحو وخاصة عند الأخذ بعين الاعتبار الدور الملقى على عاتق الإنسان من جهة، والمصير الواحد من جهة أخرى. فهذا العالم بكل عناصره، بما فيها الإنسان الذي لا ينفك عنه، يسير ويصير في الزمان والمكان؛ ليس على نحو الانتقال من النقطة (س) إلى (ص)، وإنما من حيث يتنامى لتحقيق غاية واحدة. ولتوضيح هذه الصورة والمضي قدما فإنني أرى أنه لا بد من تقديم ملخص للتصور الإسلامي؛ وهذا ما سنأتي عليه بالتفصيل في الفصول القادمة. ففي المنظور الإسلامي، الله خالق ومالك هذا الكون كله، يقول تعالى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الزمر: 62). وهذا الكون في نمو مستمر، يقول تعالى ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (

(1) التسخيري، آية الله الشيخ محمد علي (2010)، القيم والمفاهيم والقواعد الإسلامية المؤثرة في الحفاظ على البيئة، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة.(غير منشور). ص 3

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الذاريات: 47) ، وعلى الرغم من أن ابن كثير يرى هذا بمعنى " قد وسعنا أرجاءها ورفعناها بغير عمد، حتى استقلت كما هي"[1]، إلا أن هذا لا يمنع أن الحديث هنا عن النماء أو النضج الروحي عند الإنسان، لأنه على ما يبدو في المنظور الأسلامي أن هذا العالم لا معني له بدون الإنسان الذي لا يتميز بجوانبه المادية وإنما بالفكرية والروحية، وعليه فإن تمام وكمال العالم، في المنظور الإسلامي، لا يكون إلا بتمام الإنسان فكريا وروحيا. وهذا النماء لا يكون إلا لتحقيق غاية، يقول تعالى ﴿....كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى...﴾ (الرعد: 2) . والكائنات فيه أمم، مثلها مثل أمة الإنسان، يقول تعالى ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ (الأنعام:38)، لها لغة، يقول تعالى ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: 44)، بخلاف لغتنا[2]، ولها دور تقوم به، وهي على وعي به، يقول تعالى ﴿حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل:18)، وذو قدرة على الاختيار، يقول تعالى﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾(فصلت: 11)، ومن ضمنها الإنسان، وهو أحسنها تقويما، يقول تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ (التين: 4). وخاصة أنه مزود بالمعرفة، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 31)، مناط بالأمانة والمسؤولية، يقول تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72)، ومسخّرة له كل الأشياء، ولكن هذا ليس بالمجان؛ فالإنسان محدد بسلوك معين؛ إذ ترتب على الإنسان مقابل هذا، مسؤولية المحافظة على هذه الأمانة، بألا يعيث في الأرض فسادا؛ وذلك عن طريق تحقيق العدالة بينه وبين باقي المخلوقات؛ الأمر الذي يتطلب نمطا محددا من السلوك ينتهي، عند البعث؛ بالثواب والعقاب، يقول تعالى ﴿.... وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (الجاثية: 22)، وربما يكون ذلك ما كان سببا في تكريم الإنسان بمنزلة الخليفة، يقول تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ

---

(1) ابن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**،م7، ص 425.

(2) ابن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**،، م5، ص 79 . أي: لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس؛ لأنها بخلاف لغتكم. وهذا عام في الحيوانات والنبات والجماد.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(البقرة:30). وهذا يعني أن الإنسان مستخلف في الأرض لا مالك لها. فالمالك الحقيقي هو الله وما عدا ذلك من أشكال الملكية يكون محددا بضوابط حسن استغلالها وصيانتها والمحافظة عليها من أي تدمير أو تخريب. ومعنى هذا أن البيئة بمواردها الطبيعية المختلفة لا تعتبر ملكاً خالصاً لجيل من الأجيال يتصرف فيها كيفما شاء، ولا يستطيع أي جيل أن يدعي لنفسه هذا الحق ، وإنما هي ميراث البشرية الذي تتوارثه الأجيال المتعاقبة والمتلاحقة. والإنسان "كل إنسان" هو خليفة ومسؤول عن حفظ ما استحلف عليه أو ما يسمى "الأمانة". وهنا لا بد من التفريق بين الخلافة والأمانة؛ فالخلافة لا تعني الأمانة؛ إنما هي مطلب أو من مطالب الخلافة؛ إذ لو صح أن الخلافة هي الأمانة، لاقتضي أن يكون آدم أو بعض بنيه فقط المسؤول عن أداء الأمانة؛ إذ إنه وعلى الرغم من أن معظم التفسيرات ترجح الخلافة للناس كافة، إلا أن هناك بعض التفسيرات التي اقتصرت الخلافة على آدم عليه السلام وأحيانا أخرى على المؤمنين فقط[1]، أما بالنسبة للتفسيرات التي تقول بأن الخلافة للناس كافة وهو الأرجح بينها؛ فإن الخلافة كذلك لا تعني بالضرورة تأدية الأمانة؛ فالخليفة ليس بالضرورة عادلا ولا يزال خليفة، وقبول الأمانة لا يعني بالضرورة أداءها.

إن الإنسان محق في التكريم بمنزلة الخلافة؛ إذ إنها ليست تهكمية أو تحكمية. ونقلا عن ابن كثير" فلما سأل الملائكة المسبّحون والذين لا يعصون أبدا، عن الحكمة في اختيار الإنسان لهذه المهمة وفضله عليهم لما فهموه من الطبيعة البشرية، أو ما فهموه من الخليفة، الذي يفصل بين الناس في ما يقع بينهم من المظالم ويردعهم عن المحارم والمآثم ، كانت الإجابة -إني أعلم مالا تعلمون- أي إني أعلم أن من المصلحة الراجحة في خلق هذا الصنف على المفاسد التي ذكرتموها مالا تعلمون أنتم؛ فإني جاعل فيهم الأنبياء والرسل ويوجد منهم الصديقون والشهداء والصالحون والعباد[2]". ويذكر ابن كثير في التفسير أن هناك من يقول: إن المقصود بذلك هو أن الله أعلم بالملائكة أكثر مما يعلمون بأنفسهم أو أنه أعلم من الملائكة بالإنسان وفي الحالتين ترجيح لخلافة الإنسان. وهذا يعني بالضرورة الترجيح لفكرة الإنسان الخليفة الذي سيحقق الأمانة، وألا فإنه لا يكون هناك معنى من أن الإنسان مؤهل لهذا المنزلة وهي منزلة الخليفة، كما أنه لا يكون هناك معنى للمفاضلة بين الإنسان والملائكة أو في القول "إني أعلم ما لا تعلمون". فالأمانة ستتحقق

(1) ابن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، م1، ص 240-217 .

(2) المرجع نفسه، م1 ص 240-217 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وستصبح فعلا أو بالفعل، بمعنى أن الإنسان سيحقق العدالة في النهاية وسيحقق النصر لفكرة الإنسان الذي هو من مخلوقات الله أو تجلياته، ومهما ارتكب من مخالفات ومهما كان عدد المخالفين. ولا شك بأنه سيكون هناك فرق بين الذين أسهموا والذين لم يسهموا تماما في تحقيق تجلي الله في فكرة خلق الإنسان. إن المهمة صعبة؛ والأمانة ثقيلة ولا يكاد الإنسان يحتملها. وينقل ابن كثير "أنه ما كان إلا مقدار ما بين العصر إلى الليل من ذلك اليوم حتى أصاب الإنسان الخطيئة. والأمانة كما قال العوفي عن ابن عباس هي الطاعة. وقد خاطب الله آدم فيها قائلا: إني قد عرضت الأمانة على السموات والأرض والجبال فلم يطقنها فهل أنت آخذ بما فيها ؟ قال :يا رب وما فيها ؟ قال :إن أحسنت جزيت وإن أسأت عوقبت فأخذها آدم فتحملها. فذلك قوله تعالى ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾، وقيل أنها أداء الفرائض أو الطاعة،..... وكل الأقوال في الأمانة لا تنافي بينها وراجعة إلى أنها التكليف وقبول الأوامر والنواهي بشرطها وهو أنه إن قام بذلك أثيب وإن تركها عذب"[1]، وهناك اعتراف من الله ومن الإنسان أنه كان جاهلا ظلوما لنفسه لأنها صعبة، فقد رفضتها السموات والأرض ليس عصيانا وإنما إيمانا بثقلها وربما استحالة تحققها. ولهذا جعل الله للإنسان وحيا، وعلما، والعالم مسخر ليجعله قادرا على أداء مهمة الخلافة التي هي تحقيق الأمانة. وكما إن الخلافة تعني التكريم والمكانة، يقول تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾(سورةالإسراء:70) ، فإنها في اللغة تعني الوراثة وعدم الملكية الحقيقية. وهكذا فإن الإنسان وصي على هذه البيئة لا مالك لها.

هذه المبادئ النظرية أو الميتافيزيقية آنفة الذكر، التي استهدفت تهذيب سلوك المسلم وإعادة ضبطه وتوجيهه، كانت قد أخذت طابع الأخلاق والقواعد والتنظيم الاجتماعي، هدفها ليس تنظيم حياة الإنسان مع الإنسان فحسب، وإنما لتنظيم علاقته مع باقي الكائنات الحية الأخرى، وهذا ما سنوضحه في هذا الجزء.

2.2.علاقة الأنسان بالكائنات الأخرى

2.2.1. علاقة الإنسان بالحيوان

1 المرجع نفسه، ص 640 .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يشكل الحيوان جزءا مهما في المنظومة البيئية، وذلك لما يعود على الإنسان مباشرة بالمنفعة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الحيوان يعتبر عاملا مهما وحاسما في الدور الذي يؤديه في تحقيق التوازن الطبيعي. وقد انعكس هذا على الاهتمام والرعاية التي أولاها إياه المنظور الإسلامي. إن هذا وغيره، من الاهتمام بعناصر البيئة، ظاهر وواضح في وصية أبي بكر الصديق الشّهيرة لأحد قادة جيشه وهو يشيّعه في طريقه إلى فتح الشام؛ ".... وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا تخربن عامرا ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لمأكلة ولا تحرقن نخلا ولا تفرقنه ولا تغلل ولا تجبن "[1]. لقد تخصصت الأحاديث أكثر في الحيوان والنبات وغيرهما؛ فبالنسبة للحيوان فإنه لا يجوز قتل الحيوان بغير سبب موجب، وإذا ما كان أن يذبح فبإحسان، وهذا واضح في الحديث " .... قال رسول الله ﷺ "إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح وليحدد أحدكم شفرته ثم ليرح ذبيحته"[2]. كما أنه لا يجوز إشعار الحيوان بالذبح، وتخفيف الألم عنه، وعدم إثارة غضبه كما في الحديث "....أن رسول الله ﷺ أمر بحد الشفار وأن توارى عن البهائم وإذا ذبح أحدكم فليجهز"[3]. كما أنه لا يجوز تعذيبه؛ كمنعه عن صغاره، أو تحميله ما لا يطيق، أو بمنعه عن الأكل، وكذلك الوشم والكي بالنار؛ كما في الحديث "...كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فانطلق لحاجته فرأينا حمّرة معها فرخان فأخذنا فرخيها فجاءت الحمّرة فجعلت تفرش فجاء النبي ﷺ فقال: من فجع هذه بولدها ردوا ولدها إليها ورأى قرية نمل قد حرقناها فقال من حرق هذه قلنا نحن قال إنه لا ينبغي أن يُعذّب بالنار إلا رب النار"[4]. كما أوصى بعدم ذبح النادر؛ فقد ورد في الحديث "...إن النبي ﷺ نهى عن قتل الصرد والضفدع والنملة والهدهد"[5]. وقد يكون ذلك خوفا من الانقراض، أو بفعل النّدرة كما هو أمر الهدهد والصّرد[6]. كما أوصى بعدم ذبح المنتج منها كالبقر الحلوب مثلا؛ فقد

---

(1) الإمام مالك، **موطأ مالك**،(1421هـ)، جمعية المكنز الإسلامي: القاهرة. رقم الحديث(971).

(2) صحيح مسلم ، رقم (1955).كتاب الصيد، ص: 940

(3) أحمد ابن حنبل، **مسند أحمد**، (شرحه أحمد محمد شاكر)، دار الحديث: القاهرة، رقم (5864)، 1995

(4) سليمان بن الأشعث بن إسحاق، **سنن أبي داود**، (ت 275) هـ، دار الإعلام، عمان، رقم الحديث (2677). 2003

(5) ابن ماجة رقم (3223).

(6) عظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، ط2، دار الفكر: بيروت : 1979. وكره مالك قتل النمل، إلا أن يضر ولا يقدر على دفعه إلا

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كان النّبيّ ﷺ ينهى عن أن تُذبح الشّاة الحلوب، وذلك كما جاء في قوله لأحد أصحابه وقد همّ باختيار شاة للذّبح؛ ".... أن رسول الله ﷺ أتى رجلا من الأنصار، فأخذ الشفرة ليذبح لرسول الله ﷺ فقال له رسول الله ﷺ إياك والحلوب"[1]. وبالإضافة إلى ذلك فقد راعى عدم تعريضها للمرض فأوصى بالحجر الصحي، فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال " لا عدوى"، كما قال ﷺ "... لا توردوا الممرض على المصح"[2]. وقد حث الإسلام على عدم قتل الحيوانات إلا لحاجة موجبة؛ فلا تكون للتسلية أو اللعب، ففي قول عن الرسول ﷺ قال "لا تتّخذوا شيًئا فيه الرّوح غرضًا"[3]. كما أنه لعن من يلعنها ويسبها، فقد جاء في الحديث "سمعت رسول الله ﷺ يقول لَعَنَ الله من مَثَّل بالحيوان"[4]. وليس هذا فحسب، فقد منحها حقوقا وبينها في أكثر من موقف، فالحديث يقول "....ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حقها إلا أقعد لها يوم القيامة بقاع قرقر تطؤه ذات الظلف بظلفها وتنطحه ذات القرن بقرنها، ليس فيها يومئذ جماء ولا مكسورة القرن، قلنا يا رسول الله وما حقها؛ قال إطراق فحلها وإعارة دلوها ومنيحتها وحلبها على الماء وحمل عليها في سبيل الله، ..."[5]، وفي حديث آخر يقول ﷺ "من قتل عصفورا عبثا عجّ إلى الله يوم القيامة يقول يا رب إن فلانا قتلني عبثا ولم يقتلني منفعة"[6]. وإضافة إلى ذلك فإنه لا يجوز تحريض الحيوانات على بعضها، فعن مجاهد عن ابن عباس قال " .....نهى رسول الله ﷺ عن التحريش بين البهائم"[7]. ولم يكتف الإسلام بذلك، فقد أوصى ونبه إلى عدم إثقالها وعدم سبها، فعن عمران بن حصين قال "....بينما رسول الله ﷺ في بعض أسفاره وامرأة من الأنصار على ناقة فضجرت

بالقتل،... وأما النحلة فلما فيها من المنفعة وهو العسل والشمع،... وأما الهدهد والصرد فلتحريم لحمها، ". ص141

(1) صحيح مسلم، رقم (2038) كتاب الأشربة، ص 987

(2) صحيح البخاري رقم (5774)

(3) صحيح مسلم رقم (1957)، كتاب الصيد والذبائح، ص 941

(4) صحيح البخاري رقم (5515)

(5) صحيح مسلم رقم (988)، كتاب الزكاة، ص 441

(6) النسائي، أحمد بن علي بن شعيب، 215-303 هـ. **سنن النسائي**، دار طويق: الرياض، 2010. حديث رقم (4463)

(7) سنن الترمذي، رقم (1708)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فلعنتها فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال خذوا ما عليها ودعوها فإنها ملعونة"[1]. وليس هذا فحسب؛ فقد راعى الحفاظ على النوع بعدم الإبادة الجماعية لكره أو مصلحة؛ كما قيل في كره الكلب الأسود فقد رُوى أن الرسول ﷺ قال "لولا أن الكلاب أمةٌ من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها الأسود البهيم"[2]. وحقيقة الأمر أن نظرية الاهتمام بالحيوان قد انعكست على الأولوية في ملكيته واستعماله فقد قال ﷺ "مَنْ وَجَدَ دَابَّةً قَدْ عَجَزَ عنها أهلُها أنْ يَعْلِفُوهَا فسَيَّبُوها، فأخذَها فأحياها، فهي له"، وفي روايةٍ ":مَنْ تَرَكَ دابَّةً بمُهْلَكٍ، فأحْيَاها رجلٌ، فهيَ لمَنْ أحْيَاها"، كما رُوى أن النبي ﷺ قال "بينما رجل بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئرا فنزل فيها فشرب ثم خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال الرجل لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ مني فنزل البئر فملأ خفه ماء فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له، قالوا يا رسول الله وإن لنا في البهائم لأجرا فقال في كل ذات كبد رطبة أجر"[3]. وهكذا فإن الدين كان قد أولى عنايته بحماية الحيوانات ورعايتها حتى العاجزة منها، وهو ما يطلق عليه في العموم بإحياء الحَسِير، والمراد من الحَسِير : الدّابّة العاجزة عن المشي، والمراد من إحيائها :سقيُها وعلفُها وخدمتُها[4]. وربما تكتمل الصورة في الاهتمام بالحيوان قي قصة سيدنا نوح عليه السلام والتي تتجلى فيها قضية الحفاظ على النوع، وذلك لمَّا أمر الله نوحا بناء السفينة، سأله أن يجعل فيها من كل زوجين إثنين، يقول تعالى ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ ءامَنَ وَمَآ ءامَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (هود:40).

هذه المعاملة للحيوان تثير مسالة تعريف الإنسان عند أرسطو. دعني أعود لهذا التعريف ومنه سأحاول إن أبين الفجوة التي أحدثها ذلك التعريف وخاصة في الفصل بين الإنسان والحيوان والطبيعة من بعد ذلك. لن يكون هدفي تعريف الإنسان أو الحيوان بأي حال. ففي تعريف أرسطو للإنسان يقول: الإنسان حيوان ناطق. وما يثير الانتباه في التعريف قضيتان. القضية الأولى، إذا

(1) صحيح مسلم رقم (2595)، كتاب البر والصلة والأدب، ص 1203

(2) سنن أبي داود، رقم (2847)، الترمذي رقم (1486).

(3) صحيح البخاري، رقم (2363)، صحيح مسلم، رقم (2244)، كتاب السلام، ص 1068

(4) فدعق، عبد الله (2010)، الشريعة والبيئة، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان - المملكة الأردنيّة الهاشميّة. (غير منشور)، ص 11

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كان الإنسان من جنس الحيوان فما هو المبرر أو الذي يمنع من سحب ومد أي اعتبار خلقي بالنسبة للإنسان على الحيوان؟ القضية الثانية، أن معظم الخلاف والجدل في تعريف الإنسان بين الفلاسفة كان يدور حول مفهوم الناطق على اعتبار أن الحيوان مسألة مسلم بها، وقد اتضح أن الأمر غير ذلك، وخاصة فيما نحاول الآن أن نمده ببعض الاعتبارات الخلقية التي منعناها عليه طوال السنين الغابرة. إنني أعتقد أن هذا التعريف يقتضي أن يكون للحيوان شخصية اعتبارية كافية لتمده بالاعتبارات الخلقية. فالتعريف يقتضي أن الإنسان يزيد على الحيوان بصفة النطق، وهذا يعني أن الحيوان يقل عن الإنسان بصفة النطق كذلك. وعليه فان الحيوان يصبح إنسانا غير ناطق. هل هذا يوجب علينا مده بالاعتبارات الخلقية؟ الجواب نعم وبالضرورة، وإلا فإن الإنسان؛ كالميت، وفاقد الوعي، والجنين لا يلزمنا بأي اعتبارات خلقية وهي مسألة تلاقي جدلا أسميه لا أخلاقيا. والحقيقة أنني لا أريد أن أبرهن على حقوق الحيوان من هذا الباب فكل ما أريد أن أوضحه هو أن تعريفاتنا وأفكارنا ملوثة أكثر من التلوث البيئي الذي نشهده وربما سببه.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

2.2.2. النباتات

وكما اهتم الإسلام بالحيوانات فإنه كان قد أولى اهتمامه بالحياة النباتية التي تجلت بالدعوة إلى الغرس واحترام الأرض وحماية المنظومات البيئية(المحميات الطبيعية) من حيث حيويتها وما فيها من جوانب جمالية وذلك من خلال تقنين استعمال الأرض الذي تمثل بمنع انتهاك حرمتها ومراعاة استعمالها واستغلالها. وقد تجلى هذا الاهتمام بالكثير من الأحاديث، فعن الرسول ﷺ أنه قال: "ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة"[1]. في هذا الحديث يظهر أن خير الغرس ليس مقصورا على الإنسان وإنما على الحيوان كذلك. وقد ابتعدت الأحاديث إلى أكثر من المنفعة المباشرة فقد قال رسول الله ﷺ "إن قامت على أحدكم القيامة وفي يده فسلة فليغرسها"[2]. وفي هذا الحديث نجد بُعدا بيئيا آخر غير المنفعة المباشرة للإنسان إذ لو كان غير ذلك فما الفائدة التي نجنيها من شجرة نزرعها وهي تقوم عليها القيامة. والحقيقة أن الإسلام قد ذهب إلى أن إعمار الأرض واجب في ملكيتها فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال "من أعمر أرضا ليست لأحد فهو أحق بها"[3] وقد قضى بذلك عمر في خلافته. كما ورد عن الرسول ﷺ أنه قال "من كانت له أرض فليزرعها أو فليحرثها أخاه، وإلا فليدعها"[4]. إن الحديث هنا ليس عن نزع الملكية كما يتبادر للذهن؛ وإنما عن إحياءها وإنماءها، وعدم تعطيلها، واستصلاحها، ومعنى ملكيتها أن تكون لمن يقوم على اعمارها. هذا المبدأ هو ما سُمي بإحياء موات الأرض، وهو "أنْ يعمدَ الشخصُ لأرضٍ، لا يعلمُ تقدُّمَ مُلْكٍ عليها لأحدٍ، فيحييها بالسّقي أو الزّرع أو الغرس أو البناء؛ فتصيرَ بذلك ملكَه، سواءٌ كانت فيما قَرُبَ من العمران أم بَعُدَ، سواءٌ أذنَ له الإمامُ في ذلك أم لم يأذن، وهذا قول الجمهور، وعن الإمام أبي حنيفة(ت 767م.) لا بدّ من إذن الإمام مطلقاً، وعن الإمام مالك رحمه الله فيما قَرُبَ، وضابط القرب: ما بأهل العمران إليه حاجةٌ من رعي ونحوه"[5]. وقد انعكس عن هذا المبدأ لاحقا أسس وقوانين ملكية الأرض؛ كما أنه يشكل أحد محاور الاقتصاد الإسلامي الذي يحرر الإنسان من سطوة الملكية التي لا تقتضي

---

(1) صحيح مسلم، رقم (1552-1553)، كتاب المساقاة والمزارعة، ص 728

(2) مسند أحمد، رقم (12902)، شرحه شعيب الأرنؤوط1997، مؤسسة الرسالة: القاهرة

(3) صحيح البخاري، رقم (2335)

(4) صحيح مسلم، رقم (1544)، كتاب البيوع، ص 722

(5) فدعق، **البيئة في الإسلام**، ص 8

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإعمار؛ فالإنسان وإن امتلك فإنه ليس له إلا إيمانه وعمله، لأن الملكية في الإسلام ترتبط بالقيم الإسلامية والمثل العليا والأخلاق.

هذه التعاليم الإسلامية المتعلقة بالحيوان والنبات والجماد كما سنري لاحقا كان قد رافقها من التطبيقات العملية ما جعلها على قدر من الأهمية بحيث إنها بطريقة أو بأخرى أصبح لها من الأهمية ما يجعلها أحد الأسس والمبادئ التي يقوم عليها علم البيئة في الوقت الحاضر. هذه التطبيقات تمثلت في نظام المحميات الطبيعية في الإسلام والتي انبثقت عن الحمى، والحرم، والوقف، هذا بالإضافة إلى الجهاز الرقابي الذي تمثل بالحسبة. هذه الاستراتيجيات أثبتت ولا زالت تثبت فاعليتها كأنجح الاستراتيجيات في المحافظة على المخزون الحيوي والجمالي، وغاية في الأهمية من حيث الحفاظ على البيئة والتوازن الطبيعي الحيوي. وهكذا فقد كان الإسلام وضع إستراتيجية المحميات الطبيعية للحفاظ على المنظومات الطبيعية. فالحمى هو المكان المحمي، وهو خلاف المباح، ومعناه:"أن يمنع من الأحياء من ذلك الموات؛ ليتوفر فيه الكلأ فترعاه مواش مخصوصة ويمنع غيرها"[1]. وهو ضبط وتنظيم بعض المناطق التي تحجز للعامة لما فيه الخير العام؛ كمراعي دواب الحجيج والجيوش[2]، ومكانا لإيواء الكائنات النادرة، وكاحتياطي في المواسم القاحلة. وقد شرع لولي أمر المسلمين إقامة الحمى التي تستعمل اليوم لحماية بعض الكائنات من الانقراض؛ فقد قال ﷺ " لا حمى إلا لله ولرسوله" وقيل إن النبي ﷺ كان قد حمى النقيع، وأن عمر حمى السرف والربذة[3]؛ والمعنى أنه لا حمى لأحد يختص به نفسه فيرعى به ماشيته دون سائر الناس[4]. وحقيقة الأمر أن "الحرم" كان من العوامل التي ساعدت على اتساع دائرة الحمى وحماية المنظومات الطبيعية. فالحرم منطقة مقدسة أو محظورة النشاط؛ كالمنطقة حول الحرمين الشريفين بمكة المكرمة والمدينة المنورة، يحرم فيها الصيد، وقطع الشجر، أو العشب، أو القتال. ومنها ما يكون حول النهر، وحول البئر، والهدف منها حماية عناصرها البيئية وجوانبها الجمالية. لقد كان الرسول ﷺ قد حدد الصيد وحدده في الزمان والمكان. فهو لم يسمح

---

(1) فدعق، **البيئة في الإسلام**. ص 9-10.

(2) القصاص، محمد عبد الفتاح (1999) ، **التصحر (تدهور الأراضي في المناطق الجافة)**، (بإشراف أحمد مشاري العدواني)، الكويت: عالم المعرفة، ص 121

(3) صحيح البخاري، رقم (2370)

(4) فدعق، **البيئة في الإسلام**. ص 9.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالصيد إلا خارج المدينة المنورة وعلى امتداد أربعة أميال حولها كما أنه قد منع الصيد في الأشهر الحرم ، وقد جاء في هذا تحريم صريح، يقول تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ..... ﴾ (المائدة:95). ورغم ذلك فإن ذلك لم يمنع من قتل الفواسق في الحرم[1]. كما أنه كان قد حرم عضاة المدينة وما حولها باثني عشر ميلا، والعضاة النبات الذي ترعاه الماشية. وهكذا فإن النّبيﷺ يكون أوّل من أنشأ محميّات بيئيّة يحرم بموجبها قطع شجرها أو قتل حيواناتها، وجاء في ذلك ما رُوى عن الرسول أنه قال: "إن الله - عز وجل - حرم على لساني ما بين لابتي المدينة "، والمقصود هنا طرفاها[2]، وقد روي أنه كان يقول " لو رأيت الضباء بالمدينة ترتع ما ذعرتها، وقال ما بين لابتيها حرام"[3]. وبالإضافة إلى ذلك فإن "الوقف" كان أيضا من الاستراتيجيات التي ساعدت على حماية المنظومات البيئية. والوقف هو أرض تكون من أجل خدمة الصالح العام وحماية البيئة. مصدرها الهبة، والتبرع والوصية. وربما تكون هذه التطبيقات الثلاثة(الحمى والحرم والوقف) إضافة إلى عدم الإسراف، أي الاعتدال، وعدم الاحتكار من أهم التطبيقات العملية في الأخلاق البيئية.

إن هذه الاستراتيجيات كانت مصحوبة بجهاز رقابة صارم سمي جهاز الحسبة: وهو جهاز الرقابة في الدولة الإسلامية الذي لا يكتفي بالرقابة الذاتية وذلك للتأكد من الإلتزام بما هو مقرر شرعاً من أحكام وقيود وضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[4]، يقول تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104). إن مرجعية جهاز الحسبة هو الشرع وقوانينه وهو بذلك يشمل الأحكام الواجبة التطبيق في واقع الناس والتي من ضمنها المحافظة على البيئة، ومنع التلوث، وعدم الإضرار بالآخرين. والمحتسب يتابع سير التعامل بين الناس في أسواقهم، ومصانعهم، ودور عبادتهم، ومساكنهم وطرقاتهم. صلاحيات هذا الجهاز واسعة؛ وله سلطة التنفيذ الفوري وبخاصة فيما يتعلق بالمحافظة على نظافة الطرق، وحمايتها من النفايات والأوحال، ومياه المزاريب، والإشراف على

---

(1) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، م5، ص 61

(2) صحيح البخاري، رقم (1869).

(3) صحيح البخاري، رقم (1873).

(4) العبادي، **البيئة في الإسلام** ، ص 32

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أسواق الناس، وفعالياتهم المتعددة؛ كمراقبة الأسس والقواعد المنظمة لترخيص الحرف؛ كمهنة السقاية، والفرانين، والخبازين، والعطارين، ومراقبة العاملين؛ الأمر الذي يضمن حماية الأسواق، والأحياء، ومصادر المياه، ومختلف الموارد من كل ما يسيء إليها ويهدد الصحة العامة، ونظافة البيئة، ويعرض حياة الناس للخطر[1].

2.2.3. **الجمادات**

الماء

الماء لا ينفك عن الحياة أبدا، فأينما وجد الماء وجدت الحياة. فالماء اقرب ما يكون منا، وليس عبثا أنه يشكل الجزء الأكبر من جسم الأنسان، وهو كذلك أكثر ما نحاول الاقتراب منه من حيث حاجتنا الماسة له. الماء في المنظور الإسلامي هو أصل الحياة، يقول تعالى ﴿....وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الانبياء:30)﴾، وهو سابق عليها. إنه أول ما يلفت النظر بعد الإنسان في هذا الخلق من حيث أهميته وخصائصه التي يتمتع بها والتي تنعكس على الدور الذي يقوم به. إن هذا ما تجلى به المنظور الإسلامي وخاصة أن الحديث عنه لم يكن كغناء الشعراء وإنما حديث يبهر الحكماء. إن المنظور الإسلامي يتميز في رؤيته للماء. فالماء لا يرتبط بالحياة فقط بل بأوليات الوجود، يقول تعالى ﴿... وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ..﴾ (سورة هود: 7). إن آيات القران والأحاديث النبوية حافلة بالحديث عن الماء. وهذه هي بعض النواحي التي أولى المنظور الإسلامي اهتمامه بها فيما يتعلق بالماء.

1. الماء أساس الحياة بكل مستوياتها؛ فعلى الرغم من التدرج في مستويات الكائنات الحية إلا أن القرآن كان واضحا في نقطة التقاء واحدة لجميع الكائنات الحية هي الماء؛ فالإنسان من ماء، وكذلك الدواب، وكل ما تدب به الحياة. وقد أثبتت الأبحاث أنّ جسم الإنسان يحتوي على 70 %من مكوناته من الماء، فإذا تناقصت هذه النّسبة، تعرّضت أجزاؤه للمرض، فإذا وصلت نسبة الفقد إلى 20% تعرّض للموت[2].

---

(1) العبادي، عبد السلام (2010)، البيئة من منظور إسلامي، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور)، ص 32

(2) التويجري، عبد العزيز (2010)،القيم الإسلامية ودورها في تقديم حلول للمشكلات البيئية العالمية ، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة. (غير منشور)، ص 8

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

2. الماء أساس الاخضرار، يقول تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (الحج: 63)

3. الماء عامل أساس وحاسم في التوازن؛ فكما أنه مسؤول عن الحياة فإن الإخلال به يشكل مصدرا خطيرا للاضطرابات البيئية؛ كالفيضانات والأعاصير المدمرة. ونحن نعرف اليوم أن أول مخاطر الانحباس الحراري والتلف في طبقة الأوزون سيتسبب في ارتفاع منسوب المياه الذي سيكون وبالا على البشرية والحياة جمعاء. فالماء محدد ومقدر ولا يمكن الاستغناء عنه في الحياة. يقول تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ (المؤمنون: 18). ومهما بدا الماء وافراً فإنه ليس كذلك، فالملباري يشير إلى أن وضع الماء الحالي ينبئ بأزمة مياه كميّة وكيفيّة في العالم خلال الرّبع الأوّل من الألفيّة الثّالثة"[1]. ومما لا شك فيه أن هكذا أزمة ترتبط باساءة استخدام الماء. وربما يكون هذا مسوغا عقلانيا لدعوة الإسلام إلى الترشيد في استخدام الماء، فقد جاء في الحديث "أن النبي ﷺ مر بسعد، وهو يتوضأ. فقال ما هذا الإسراف؟ فقال: أفي الوضوء إسراف؟ قال نعم. وإن كنت على نهر جار"[2]. إن هذا يعكس صورة ومثالا في الترشيد في جميع نواحي الحياة الأخرى إذ لا يعقل أن حفنة من الماء ستؤدي إلى نقص في الموارد المائية في ذلك الوقت. فالترشيد ليس لكثرة أو لقلة، وإذا كان كذلك فكيف يعرف الكثير من القليل أولا؟ على ما يبدو أنه ليس للإنسان في الشيء إلا حاجته؛ وهذا هو الحق الذي ينبغي له.

4. الماء حق للجميع، يقول تعالى ﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ﴾ (القمر: 28). ، وعن الرسول الله ﷺ المسلمون شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار"[3].

5. المحافظة على الماء من التلوث فعن النبي ﷺ قال "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري، ثم يغتسل فيه"[4]

---

(1) الملباري، أبو بكر أحمد (2010)، البيئة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة. (غير منشور)، ص 12

(2) مسند أحمد، رقم (7065). مؤسسة الرسالة شعيب الأرنؤوط، 1997

(3) مسند الإمام أحمد ابن حنبل، رقم الحديث (23082)

(4) صحيح البخاري رقم (239)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

6. الاهتمام بمصادر الماء: فوائده وأحواله. فالقرآن الكريم تحدّث عن صفات البحر وفوائده[1]، وخاصّة الملاحة، يقول تعالى﴿ .... وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ....﴾ (البقرة: 164). وقد بيَّن أن البحر مصدراً رئيساً للغذاء فمنه اللحم الطّريّ من السّمك وغيره من الطّعام، كما بيَّن أن البحر مصدر هام للجواهر والمعادن الثميتة التي تلبّي متطلّبات الإنسان الاقتصادية والجمالية، يقول تعالى﴿وهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ....﴾ (النحل 14). وكما بيَّن أن الماء نعمة ومصدر رزق، فقد بيَّن انه مصدر رهبة ووعيد. أما بالنسبة لأحوال الماء، فإن الإسلام يربط من خلاله بين العالم المادي والروحي، فالماء في القرآن الكريم ليس من نوع واحد، فقد ذكر القرآن منها ما هو في الدنيا: كالماء المبارك يقول تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا.... ﴾ (سورة:ق:9)، والطاهر، يقول تعالى ﴿.... وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ (الفرقان:48)، والغدق، يقول تعالى ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴾ (سورة الجن: 16)، والفرات، يقول تعالى ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا﴾ (سورة المرسلات: 27)، والثجاج، يقول تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴾(سورةالنبأ:14). كما ذكر منها ما هو في الآخرة، كالمَاء غَيْرِ آسِنٍ، يقول تعالى ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ ءاسِنٍ ...﴾ (سورة محمد: 15)، والمهين، يقول تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴾ (سورة السجدة: 8)، والدافق، يقول تعالى ﴿ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ﴾ (سورةالطارق:6) الذي خُلق منه الإنسان والحيوان، وماء الصديد أو ماء العذاب، يقول تعالى ﴿مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ﴾ (سورة إبراهيم: 16)

الرياح (الهواء)

أولى الإسلام الرياح (الهواء) بشكل عام غاية الأهمية لما لها من تأثير مباشر وملموس على حياة الإنسان. إن الهواء هو الغطاء الغازي الذي يحيط بالأرض وهو مزيج من الغازات مثل النيتروجين، والأوكسجين، والأرجون, وثاني أكسيد الكربون، وبعض الغازات الأخرى ضئيلة

---

(1) الملباري، **البيئة في الإسلام**، ص 17-18

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

النسبة مثل النيون، والكربتون، والسينون، والهيدروجين، والهيليوم. وتكمن أهمّيّة هذا العناصر البيئية، بالنّسبة للإنسان وسائر الكائنات الحيّة وغير الحيّة، في دورها في عمليات الهدم والبناء التي تتم في الكائنات الحية. وإلى جانب هذا فإنّ الهواء عنصر لا غنى عنه في بقاء حياة هذه الكائنات، إذ تؤدي هذا الغازات دورها في التوازن الطبيعي واستمرارية الحياة كطبقة الأوزون التي تشكل الدرع الواقي من مخاطر السماء؛ كالشهب والنيازك والأشعة الضارة وغيرها. والحقيقة أن هناك إشارات كثيرة للرياح وتصاريفها في القرآن الكريم منها، أهميتها في حمل الإنسان من مكان إلى أخر. وبالإضافة إلى ذلك فإن القرآن يذكر أهمية الرياح في تلقيح الغيوم لحصول الأمطار، يقول تعالى﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ (الحجر:22). كما وتعتبر الرياح من العوامل التي تسهم في نشر التلوث والدمار، يقول تعالى ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(الأحقاف:24).

2.3.الأسس التي قامت عليها هذه العلاقات والاعتبارات البيئية

2.3.1. العدل

يقول ابن القيم "إن الشريعة الباهرة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسالة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلي المفسدة، وعن الحكمة إلي العبث فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"[(1)]، ويقول تعالى ﴿...اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...﴾(سورة المائدة: 8)، والحقيقة أن هذا الآيات كما فهمها المسلمون كانت قد انعكست على معاملة المسلمين وغير المسلمين، بالبر والرحمة ورعاية الجار، كما انعكست على معاملة الحيوانات والنباتات والجمادات. فقد كان رسول الله ﷺ يكرم أهل الكتاب، ويحسن إليهم، ويكرمهم، ويعود مرضاهم. والإسلام أمر بالإنصاف ولو مع العداوة واختلاف الدين، يقول تعالى ﴿يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاء بِٱلْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن ٱللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾(المائدة:8). إن العدل جزء من الميزان الذي يقوم عليه خلق الكون في الأساس. فالعدل والميزان مفهومان مختلفان لفظا مشتركان في المعنى. وهذا ليس غريبا لأن العدل

(1) ابن القيم الجوزية: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، ت(751هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، م3، دار الكتب العلمية: بيروت ص12

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يحقق فكرة التوازن في عدم الإخلال بالمقادير . ولما كان الفعل الإنساني يؤدي دوراً رئيسا بالحفاظ على هذه المقادير، بل المسؤول عن أي خلل وإصلاح؛ فإن أي زيادة أو نقص في الفعل سيترتب عليه خلل في اتزان وانسجام هذا الكون ككل. لذلك فإنه يجب على الإنسان أن يكون حريصا على أفعاله في تعامله مع الإنسان والكائنات الأخرى بالموازنة بين مصلحته الخاصة وما فيه خير الكل. وفي الفصول القادمة سنبين أن العدل هو الأساس الذي تقوم عليه نظرة الإسلام إلى البيئة، سواء كانت البيئة الطبيعية أو الاجتماعية، كما سنبين ارتباط مفهوم العدل بالعلم الذي تقوم عليه هذه الدراسة.

2.3.2. النظافة

يقول الكاساني " الطهارة لغة وشرعا هي النظافة والتطهير والتنظيف. والتنظيف هو إثبات النظافة في المحل، وأنها صفة تحدث ساعة فساعة، وإنما يمتنع حدوثها بوجود ضدها وهو القذر، فإذا زال القذر وامتنع حدوثه بإزالة العين القذرة تحدث النظافة، فكان زوال القذر من باب زوال المانع من حدوث الطهارة، لا أن يكون طهارة، وإنما سمي طهارة توسعا لحدوث الطهارة عند زوالهِ"[1]. إن هذا القول فيه تعبير صريح عن التلوث، فالتلوث يعود بمفهومه إلى تغير نتيجة ظهور أو اختفاء مواد تجعل من البيئة غير ملائمة للحياة أو لحياة الإنسان بشكل أخص. هذا الظهور والاختفاء يرتبط كل منهما بالآخر، فظهور شيء لا بد يمنع ظهور شيء آخر، وإلا فمن أين وكيف أتى ذلك الشيء. وهكذا فإن البيئة نظيفة يعني أنها خالية من الأشياء غير الملائمة للحياة. لو فكرنا قليلا لوجدنا أن النظافة تعني إزالة شيء ما (بغض النظر عما إذا كان ملائما للحياة أو غير ملائم) لئلا يظهر شيء آخر غير ملائم للحياة. إن هذا ينطبق على الفكر مما قد يشوبه ويجب التخلص منه، وكذلك الجسد، والثوب، ومكان السكن، وفناء البيت، والطرق، وأماكن العبادة، والساحات والمناطق العامة التي في القرية، ثم القرية نفسها، وكذلك القرية المجاورة، والتي تليها وهكذا. هذا الاتجاه واضح في المنظور الإسلامي، فالإسلام عندما طالب بإعمار الأرض، لم يقصد فناء ما أو أرضا ما، وإنما قصد الأرض بكل ما فيها وما يؤثر عليها، فالنظافة بكل أبعادها المادية والروحية في المنظور الإسلامي جزء لا يتجزأ من الإعمار، فهي تربط بالخالق كل الارتباط، يقول ﷺ "إن الله طيب يحب الطيب ونظيف يحب النظافة....."[2]. وهكذا

(1) الكاساني، علاء الدين (ت587م)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، م1 الناشر دار الكتاب العربي: بيروت 1982، ص 3

(2) سنن الترمذي، رقم (2799).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فإن المنظور الإسلامي يتحدث عن النظافة بكل أشكالها ويربطها معا ربطا جميلا. فهو لا ينظر إليها كشيء وقائي أو زائدا وإنما ضروري، يقول ﷺ "الطهور شطر الإيمان...."[1]. والحقيقة أن هذا ما كان ليكون لولا حرص الإسلام على الحياة. وكما حرص الإسلام على الحياة فقد كان حريصا على الجمادات كالماء والهواء، لأنها كذلك أساس الحياة. فبالنسبة للماء، فقد وضع الإسلام اعتبارات ومقومات لاعتباره صالحا للاستعمال. فالماء في ظروف معينة مرتبط بأفعال الإنسان، وبفسادها فإنه ينقلب إلى نقمة، وربما تكون هذه إشارة إلى ما نشهده اليوم من تلوث الماء بالمواد المشعة أو الكيماويات. وبالإضافة إلى ذلك فقد نبه الرسول ﷺ إلى تلوث الماء بشكل خاص، إذ حدد جودة الماء بما ينعكس عنه من لون أو طعم أو رائحة، يقول ﷺ "الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه أو لونه"[2]. والأمر لم يكن مختلفا بالنسبة لنقاء الهواء وطيبه، فالمنظور الإسلامي لم يغفل عن كل ما يلوث الهواء المحيط بالإنسان، إذ إنه حرص غاية الحرص على نظافة الهواء من كل ملوثة أو رائحة كريهة، يقول ﷺ "من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا. وليقعد في بيته"[3]، وقال أيضا "حبب إلي من الدنيا الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة"[4]، وهذا تأكيد على طيب الهواء الذي يحيط بنا، والذي عكسه يعني تلوث الغلاف الجوي وبغض النظر إن طال أو قصر.

إن النظافة في الإسلام تمتد من النظافة أو الطهارة الفكرية إلى الطهارة المادية التي تشمل الإنسان بفعله وبدنه والبيئة من حوله. فالنظافة في الإسلام تمتد من جسده؛ إذ تشمل التغيرات البيولوجية الطبيعية، التي تحدث في جسم الإنسان؛ كالدورة الشهرية عند النساء، والمني عند الرجال ، كما وتشمل التغيرات غير البيولوجية كالاتساخ وملامسة الدنس وغيرها. والإسلام يأمر الإنسان بالطهارة من هذه التغيرات كونها غير ملائمة لحياته، وقد اعتبر التخلص منها ومن آثارها شرطا رئيسا من شروط العبادة والتقرب إلى الله، يقول تعالى﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى

---

(1) صحيح مسلم، رقم 223، كتاب الطهارة، ص 121

(2) سنن بن ماجة، رقم (521).

(3) صحيح البخاري، رقم (855).

(4) مسند أحمد، رقم (14069)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ.....﴾ (المائدة: 6). وهكذا فإن أهمية النظافة في الإسلام جعلت منها قضية عقدية؛ ففي الحديث "أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله كيف الطهور، فدعا بماء في إناء، فغسل كفيه ثلاثا، ثم غسل وجهه ثلاثا، ثم غسل ذراعيه ثلاثا، ثم مسح برأسه فأدخل إصبعيه السبابتين في أذنيه، ومسح بإبهاميه على ظاهر أذنيه وبالسبابتين باطن أذنيه، ثم غسل رجليه ثلاثا، ثم قال هكذا الوضوء، فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم أو ظلم وأساء"[1]. كما وتمتد النظافة إلى نظافة الثوب، يقول تعالى ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (المدثر:4)، وترتبط النظافة كذلك بمكان السكن، يقول ﷺ "ان الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة، كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود، فنظفوا أفنيتكم، ولا تشبهوا باليهود"[2] . ثم أنها ترتبط بمكان العبادة، يقول تعالى﴿...وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقرة: 125)، وكذلك الطريق، يقول ﷺ "ويميط الأذى عن الطريق صدقة"[3].

وتجدر الإشارة إلى أن الطهارة البدنية في الإسلام ترتبط كل الارتباط بالطهارة الروحية، فكلاهما يعبر عن الآخر، فمن جهة، لا يمكن أن يكون هناك طهارة روحية دون طهارة بدنية، يقول تعالى ﴿ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: 79)، ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يكون هناك طهارة بدنية دون أن يكون هناك طهارة روحية، وذلك لأن الطهارة الروحية تتقدم على البدنية في أي حال. وبالإضافة إلى ذلك فإنه قلما تجد الطهارة الروحية دونما ارتباط بالطهارة المادية. وبالإضافة إلى ذلك فإن مفهوم النظافة أو الطهارة في الإسلام، وإن عنى الطهارة المادية، إلا أنه يبقى أعم وأشمل من ذلك من حيث إنه أميل إلى النظافة أو الطهارة الروحية، وذلك لأن الإسلام يقوم في الأصل على تطهير الفكر مما يشوبه أو يلوثه، فالفكر في الإسلام أنما هو أساس السلوك والفعل الإنساني.

2.3.3. الإسراف والتبذير والاعتدال

---

(1) **سنن أبي داود**، رقم الحديث (135)

(2) سنن الترمذي، رقم (2951).

(3) صحيح البخاري، رقم (2989).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يرى البعض أن التبذير والإسراف يردان الى نفس المعنى. يقول المناويّ(ت1622م.): "التبذير تفريق المال على وجه الإسراف، وأصله إلقاء البذر، فاستعير لكل مضيع لماله، فتبذير البذر تضييع في الظاهر، لأنه لا يعرف مآل ما يلقيه"[1]، إلا أن بعضهم الآخر يرى عكس ذلك، فـ الكفويّ(ت1683م.) يقول: الإسراف: هو صرف الشيء فيما لا ينبغي زائدا على ما ينبغي، بخلاف التّبذير، فإنّه صرف الشّيء فيما لا ينبغي، والإسراف تجاوز في الكمّيّة، إذ هو جهل بمقادير الحقوق، والتّبذير تجاوز في موضع الحقّ، إذ هو جهل بمواقعها، يرشد إلى هذا قول الله سبحانه في تعليل الإسراف ﴿إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾(الأنعام: 141)، وقوله عزّ وجلّ في تعليل التّبذير ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كانُوا إِخْوانَ الشَّياطِينِ وَكانَ الشَّيْطانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً﴾(الإسراء: 27) ، فإن تعليل الأول فوق الثاني"[2]، وهذا يعني أن الأعم فيهما الإسراف. والحقيقة أن مفهوم التبذير قد يتضح عند أبي حيان في تفسيره للآية ﴿وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً﴾، فهو يذكر أن هذه الآية قد نزلت لما كانت الجاهليّة تنحر إبلها وتتياسر عليها، وتبذّر أموالها في الفخر والسّمعة وتذكر ذلك في أشعارها، كما يذكر أن الآية تدل على أنّ التّبذير هو معصية لله تعالى. ومهما يكن فقد نقل الإمام مالك من هذه الآية أن التبذير حرام[3]. وفي هذا ذكر الماوردي ، أن المبذر يحجر عليه، ومن واجب الإمام منعه منه بالحجر والحيلولة بينه وبين ماله إلا بمقدار نفقه مثله لأن التبذير هو الإسراف المتلف للمال. هذا الإسراف ورد في معجم المصطلحات الاقتصادية الوضعية وسمي بالضياع أو الفاقد الاقتصادي، بمعنى زيادة نسبة الفاقد من الموارد المتاحة عن النسبة المعتادة أو تعطيلها جزئياً أو كلياً، أو المبالغة في الإنفاق بلا مبرر اقتصادي[4]. هذا المبدأ له دور أساس في توجيه الاستهلاكية العالمية الذي ينعكس بشكل مباشر على الأزمة البيئية بهدف التخفيف من آثارها، وقد بين المنظور الإسلامي

---

(1) المناوي (ت 1031 هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، باب التاء. (تحقيق د.محمد رضوان الداية)، ط1، دار الفكر المعاصر: دمشق، 1990.

(2) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني ، (ت1683م.)، **الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، (تحقيق دكتور عدنان درويش ومحمد المصري)، ط2، مؤسسة الرسالة: بيروت، ص 113، 1998.

(3) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن احمد بن ابي بكر، (ت 671 هـ)، **الجامع لأحكام القرآن** (تفسير القرطبي)، (تحقيق الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي)، ج13، ط1، مؤسسة الرسالة: بيروت، ص64 .2006

(4) بدوي، أحمد زكي (1984م)، **معجم المصطلحات الاقتصادية**، بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ص 88.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الكيفية التي تحول دون ذلك، وذلك بأن طالب المسلم بالاعتدال الذي هو الموازنة في الإنفاق بين الإسراف والإقتار، يقول تعالى ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (الفرقان:67)، فإذا كان الإسراف هو المجاوزة في النفقة فإن الإقتار هو التقصير في النفقة، والقوام بين ذلك. ولذلك لابد أن يكون المسلم قواماً في إنفاقه أي مقتصداً أو متوسطاً في ذلك، فخير الأمور أوسطها.

والحقيقة أن معنى الإسراف والتبذير يأخذ بعدا آخر. وما يلفت الانتباه إلى ذلك أن الاقتصاد والاعتدال وعدم الإسراف كان قد جاء في ماء الوضوء الذي يشكل الركن الأول للصلاة من ناحية، وفي كون الماء أكثر الموارد الطبيعية وفرة من ناحية أخرى، وقد كان هذا واضح في الحديث(....وإن كنت على نهر جار...)[1]. وهذا يدل على أن الكم ليس محددا للسلوك وليس أساسا في الاعتدال والتبذير. ورغم ذلك فالنصوص الشرعية في التبذير والإسراف كثيرة، وهي على حقيقتها تتجاوز الكم إلى الكيف الذي لا يكون فيه الإنفاق إلا في حق؛ ففي الحديث أن عبد الله بن مغفل سمع ابنا له يقول اللهم إني أسألك الفردوس وكذا وأسألك كذا فقال أي بني سل الله الجنة وتعوذ بالله من النار فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول "يكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الدعاء والطهور"[2]، وقد فهم العلماء هذا التوجيه، ودل كلامهم في هذا الباب على استمرارية ترشيد استهلاك المياه، بغض النظر عن كثرته.

2.3.4. الإحسان

لما كان تمام الفعل في الإسلام يقوم على العدل، فإن ذلك يعني أن الإحسان هو نتيجة العدل، فالفعل لا يكون حسنا أو متقنا إلا إذا كان عادلا. وهذا يعني أنه لا وجود للإحسان بلا عدل، ولهذا فإننا نجدهما قد ارتبطا معا في الأمر الإلهي، يقول تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾(النحل: 90). وبالإضافة إلى ذلك فإن كون الله عادلا يعني أنه لا بد يحب الفعل العادل الذي يعني الإحسان والإتقان، يقول النبي ﷺ "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه"[3]. والإحسان ليس

---

(1) ابن ماجة، رقم (425).

(2) سنن أبي داود، رقم (96).

(3) الألباني، محمد ناصر الدين (1988)، **صحيح الجامع الصغير وزيادته(الفتح الكبير)**، رقم الحديث 1880 ط3، بيروت: المكتب الإسلامي، ص 383

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مقصورا على علاقة الإنسان مع الإنسان وربه[1]، وإنما يمتد إلى الفعل الإنساني تجاه الحيوان والنبات والجماد. ففي الفعل الإنساني تجاه الإنسان يكون في التعامل قولا وفعلا، مع الناس عامة، يقول تعالى ﴿..وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...﴾(البقرة:83)، أما في الفعل الإنساني تجاه الحيوان والنبات والجماد فقد ذكرنا الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة والتي تجلت بحديث النبي ﷺ "أن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته". هذا الحديث لا يستثني أي شيء من الإحسان، فالحديث صريح في قوله "كل شي"، وهذا يعني أن الإحسان واجب تجاه كل المخلوقات، الإنسان والحيوان والنبات والجماد، كما أن فيه أن الفعل يتضمن حُسنه، فليس الفعل مطلوبا فحسب، وإنما الكيفية التي يؤدى عليها، فإن جاز قتل الإنسان أو الحيوان، فإن عدم تنفيذ ذلك بالشكل الصحيح يجعل من فعل الإنسان قبيحا وليس مقبولا، وقد يترتب على ذلك العقاب بدل الثواب. ولما كان الإحسان جزاؤه الإحسان، يقول تعالى﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾(الرحمن:60)، فلا بد أن جزاء القبيح قبيح، ولما كان الله يحب المحسنين يقول تعالى ﴿... إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾(البقرة:195)، فلا بد أنه لا يحب غير المحسنين، ولما كانت رحمته قريبة من المحسنين، يقول تعالى ﴿..... إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾(الأعراف: 56)، فلا بد أنها بعيدة عن غير المحسنين. وهذه كلها دوافع لتحسين أفعالنا تجاه الله والبيئة التي نعيش فيها.

2.3.5. الرحمة

إن ما يميز الإسلام هو نظرته التي تقوم على أن كل ما في هذا العالم إنما هو رحمة للناس، فالدين في الأساس رحمة للناس، يقول تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾(الأنبياء:107)، ويقول تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (57) قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾(يونس: 58) . وكذلك الأمر بالنسبة للحياة وما فيها من عسر ويسر، إنما هي أيضا رحمة للناس. والله هو ارحم الراحمين، يقول تعالى ﴿....فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف:64)، والرحمة مطلوبة من الإنسان لما فيها من كمال طبيعته البشرية ولما فيها من تحقيق الغاية التي وجد من أجلها. فهي من جهة تميز الإنسان

(1) الإحسان بين العبد وربه يكون أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. أنظر صحيح البخاري، رقم (50).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في حسه ومشاعره ، فهو في الأصل يحس ويشعر ويتألم للآخرين، ومن جهة أخرى، فإن الرحمة من كمال فطرته، وجمال خُلقه، ومسعاه في الحصول على الرحمة من خالقه. والإنسان يكون رحيما بما يتحصل له من الهداية، لأن الرحمة تحتاج إلى علم ودراية وحكمة إذ إنها ليست تحكمية أو مزاجية، وعلى قدر ذلك يتحصل من رحمة الله، ففي الحديث الصحيح: الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء....[1]. وهذا يعني أن الرحمة عامة شاملة لكل من في الأرض من المخلوقات، فهي تشمل الإنسان والحيوان والجماد، وهذه عناصر البيئة التي نتحدث عنها.

إن الرحمة تبقى في الإسلام مسألة عقلانية، فهي ليست مجرد شفقة لا عقل فيها، فهي مكملة لمبدأ العدل، وهذا يفهم من أن الله يأخذ بالقسوة وعدم الرأفة والحزم وعدم التساهل مع كل من يقف في طريق تحقيق العدالة، يقول تعالى (...وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ ....) (النور:2).

والحقيقة أن الرحمة في الإسلام شملت كل مناحي الحياة، وعمّت جميع المخلوقات، حتى إن الحيوانات التي أمر رسول الله ﷺ بقتلها كان الأمر بسبب إيذائها وخطورتها على الإنسان، فحين قال رسول الله ﷺ "أربع كلهن يقتلن في الحلّ والحَرَم: الحدأة، والغراب، والفأرة، والكلب العقور"[2]، فإن المقصود بقتلها لما يتحقق به مصلحة الناس، لأن الغالب في طباعها الضرر والأذى، فإذا لم يصدر منها ذلك فلا داعي لقتلها أو إزهاق أرواحها. وفي الجهة المقابلة هناك أحاديث نبوية بالنهي عن قتل حيوانات أخرى (كالنمل، والنحلة، والهدهد، والصّرد) بغض النظر عن منفعتها للإنسان،. والكاساني(ت1191م.) يذكر أن علة الإباحة في قتلها هي الابتداء بالأذى والعدو على الناس، فهو يقول "غير أن ما يحل أكله، يكون اصطياده للانتفاع بلحمه، وما لا يحل أكله، يكون اصطياده للانتفاع بجلده وشعره وعظمه أو لدفع أذيته إلا صيد الحرم فإنه لا يباح اصطياده إلا المؤذي منه"[3].

2.3.6. المقصد الشرعي

(1) سنن الترمذي، رقم (1924)، انظر صحيح البخاري، رقم (5997) "من لا يَرحم لا يُرحم".

(2) صحيح البخاري، رقم (1829).

(3) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، م5، ص 61

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يقول الشاطبي(ت1388م.): المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد لله اضطرارًا[1]. وهذه النظرة واضحة أيضا في قول العز بن عبد السلام: "اعلم أن الله سبحانه لم يشرع حكمًا من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، تفضلاً منه على عباده وقال: وليس من آثار اللطف والرحمة واليسر والحكمة أن يكلف عباده المشاق بغير فائدة عاجلة ولا آجلة، لكنه دعاهم إلى كل ما يقربهم إليه"[2]، وكذلك قول حجة الإسلام الغزالي "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"[3] وقال: "وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح"[4]. ويضيف الشاطبي إلى ذلك، أن هذه الأصول الخمسة مراعاة في كل ملة"[5]. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه وعلى الرغم من كثرة النصوص الدالة على العناية بحفظ هذه الضرورات، والتي تتفرق بين السور المختلفة، إلا أن النص القرآني التالي من سورة الأنعام(الآيات 151، 152، 153) يوجزها جميعا، وهذه الآيات تشمل على:

1. المقصد الأول وهو حفظ الدين، في قوله تعالى (....ألا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا....)
2. المقصد الثاني وهو حفظ النفس، في قوله تعالى (....ولا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ....) وكذلك في قوله تعالى(....ولا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلا بِالْحَقِّ....)
3. المقصد الثالث وهو حفظ المال، في قوله تعالى (....ولا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...) وكذلك (....وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ.....)

---

(1) الشاطبي، بكر بن عبد الله أبو زيد، **الموافقات**، مقدمه عبدالله دراز، ج2، المكتبة التجارية: مصر،ص 168.

(2) الإمام العز بن عبد السلام(ت660 هـ)، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية: بيروت، ص300، 2003

(3) أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، 1413 هـ، ج1، دار الكتب العلمية: بيروت، ص 174 .

(4) المرجع نفسه، ج1، ص 174.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص10.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

4. المقصد الرابع وهو حفظ العرض أو النسل، في قوله تعالى (.....ولا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ.....)

5. والمقصد الخامس وهو حفظ العقل. وكما يشير عبد الله الأهدل "وأما حفظ العقل فإنه يؤخذ من مجموع التكليف بحفظ الضرورات الأخرى، لأن الذي يفسد عقله لا يمكن أن يقوم بحفظ تلك الضرورات، كما أمر الله سبحانه وتعالى. ولعل في قوله سبحانه وتعالى في ختام الآية الأولى: (...ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ....) ما يدل على ذلك"[1].

ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد من المقاصد الشرعية التي ذكرناها. إن الدين، كمنهج حياة شامل متكامل، كان قد كفل أن المحافظة على هذه المقاصد يحقق حياة آمنة ومستقرة وكريمة للإنسان. إن هذا يبدو مسوّغا عقلانيا. فعدم المحافظة على المال، في كيفية الحصول عليه والتصرف فيه وتسييره في الاتجاه الخاطئ، سيؤدي بلا شك إلى استنزاف الثروات الطبيعية، بالإضافة إلى خلل في النظام الاجتماعي والاقتصادي. ودون المحافظة على النسل ستتوقف الحياة ولا يمكن للإنسان أن يستمر. وفي غياب المحافظة على العرض لن يكون هناك أي نظام قيمي، ودون المحافظة على العقل الذي لا يعمل في الأصل إلا في بيئة سليمة، ستدب الفوضى ولن يكون الإنسان قادرا على حفظ المقاصد الأربعة الأخرى فيتحول المجتمع الإنساني إلى مجتمع ربما أقل من حيواني. أما عدم المحافظة على الدين ففيه عدم محافظة على المقاصد الأربعة الأخرى كما في عدم المحافظة على العقل.

وحسب الشاطبي، فإن القصد من حفظ هذه المقاصد هو إقامة المصالح على وجه لا يختل به النظام، سواء كان ذلك من قبيل الضروريات أو الحاجيات أوالتحسينيات[2]. وتجدر الإشارة إلى أن نظرة الشاطبي كانت قد تحولت إلى نظرة بيئية كما هو الحال عند الطاهر بن عاشور(ت1973م.) الذي اعتبر حماية البيئة وصونها مقصدا بيئيا فهو يقول "إذا نحن استقرءنا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحيته بصلاح

(1) الأهدل، عبد الله قادري، (1990)، **الإسلام وضرورات الحياة**، ط2 ، جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ص 16-17

(2) الشاطبي، **الموافقات**، ج 2، ص8.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي نعيش فيه"[1]. ويقول في موقع آخر "ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل (بالعبادة) كما قد يُتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، فإن قوله تعالى ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة: 205) أنبأنا بأن الفساد المحذر منه هناك هو إفساد موجودات هذا العالم"[2]. فمفهوم الفساد عنده يختلف عن غيره تماما، وهو يوضحة بلفت النظر إلى الآية ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: 4)، حيث يفسر الفساد بـ فساد العمل في الأرض وليس الكفر، وذلك لأن بعثة موسى كانت لإنقاذ بني إسرائيل من فساد أعمال فرعون في الأرض وليس لأنهم كفَّره، فهم لم يتبعوا فرعون في كفره[3]. والحقيقة أن ابن عاشور يبتعد أكثر من ذلك في حماية البيئة وصونها، فما يفهم ضمنا من قوله السابق هو أنه يدرج جميع المقاصد الإسلامية تحت مطلب حماية البيئة، وذلك لأن حماية البيئة وصونها هو الأعم في جلب المصلحة ودرء المفسدة التي هي قاعدة كلية شرعية. وعليه فإنه يمكن اعتبار مطلب حماية البيئة مطلبا كليا تندرج تحته جميع المقاصد الأخرى.

2.3.7. لا ضرر ولا ضرار

تعتبر هذه القاعدة من الضوابط الرئيسة في التأسيس لقواعد بيئية، وذلك لما جاء فيها من تحريم القصد بالإضرار بالآخرين أو تسبيب الضرر بهم[4]، وقد جاءت بناء على ما ورد عن أن رسول الله ﷺ قال " ....من ضار ضار الله به ومن شاق شاق الله عليه "[5]. وقد اخذ منها الغزالي

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر (2001) ، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، ط2، (تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي)، الأردن: دار النفائس ، ص 273

(2) المرجع نفسه ص 275.

(3) المرجع نفسه، ص 273.

(4) العبادي، **البيئة في الإسلام** ، ص 26

(5) سنن الترمذي، رقم (1940) ، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الخيانة والغش. وفي الباب عن أبي بكر قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قوله "وإنما العدل أن لا يضر بأخيه المسلم.. والضابط الكلي فيه أن لا يحب لأخيه إلا ما يحب لنفسه، فكل ما لو عومل به شق عليه وثقل على قلبه فينبغي أن لا يعامل غيره به"[1]. إن الحديث السابق يدل على أن من أزال الضرر والمشقة عن المسلم فإن الله يجلب له الخير ، ويدفع عنه الضرر والمشاق ، سواء كان متعلقا بنفسه أو بغيره. والحقيقة أن هذا الحديث كما ورد في بهجة القلوب يدل على أصلين من أصول الشريعة "أحدهما أن الجزاء من جنس العمل في الخير والشر، وهذا من حكمة الله التي يحمد عليها ، فكما أن من عمل ما يحبه الله أحبه الله ، ومن عمل ما يبغضه أبغضه الله، ومن يسر على مسلم يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن فرج عن مؤمن كربة من كرب الدنيا فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، والله في حاجة العبد ما كان العبد في حاجة أخيه ، كذلك من ضار مسلما ضره الله ، ومن مكر به مكر الله به ، ومن شق عليه شق الله عليه. والأصل الثاني : منع الضرر والمضارة وهذا يشمل أنواع الضرر كله. والضرر يرجع إلى أحد أمرين: إما تفويت مصلحة ، أو حصول مضرة بوجه من الوجوه ، فالضرر غير المستحق لا يحل إيصاله وعمله مع الناس ، بل يجب على الإنسان أن يمنع ضرره وأذاه عنهم من جميع الوجوه"[2]. وحقيقة الأمر إن كثيراً من الأحكام الفقهية في مجال البيئة قد أسست على قاعدة " لا ضرر ولا ضرار". وقد ذكر العلماء فرقا بين الضرر والضرار مفاده "أن الضرر هو أن يدخل على غيره ضرر بما ينتفع به، والضرار أن يدخل على غيره ضررا بما لا منفعة له به[3]. وقد تفرعت عن هذه القاعدة قواعد أخرى ذكرها العلماء ومنها :

- الضرر يزال بقدر الإمكان.
- الضرر لا يزال بضرر مثله
- يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى .

---

(1) العبادي، **البيئة في الإسلام** ، ص 26

(2) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر ،(ت 1957م) **بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار**، (محقق أبو الحارث نادر بن سعيد آل مبارك التعمري)، دار ابن حزم: بيروت. ص 97، 2003

(3) السرطاوي، فؤاد عبد اللطيف (1999) **البيئة والبعد الإسلامي**، ط1 ، عمان: دار المسيرة، ص 127

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما[1].
- درء المفاسد أولى من جلب المنافع . إن منع الضرر والفساد مقدم على المنفعة؛ وهذا يعني أن الفعل الإنساني لا يرتبط ارتباطا وثيقا في ما يحققه من منفعة بقدر ما يمنعه من مضرة. وعليه فإن استغلال الموارد الطبيعية لتحقيق منفعة على حساب الإضرار بالبيئة ومواردها وإفسادها واستنزافها هو أمرً منهيً عنه على هذا المبدأ. هذا المبدأ قادر على صياغة نمط جديد في التفكير وخاصة فيما يتعلق بحساباتنا عندما نأتي على كيفية التعامل مع البيئة. هذا النمط سيحدد قيمة الأشياء فالبيوت التي تبنى على حساب إزالة الغابات لن تعود جميلة، والسد الذي يبنى على حساب التنوع الحيوي الذي يحافظ على التوازن لن يعود نافعا، وربما لن تقترب منه الطيور. إن هذا ما بدأ إنسان العصر الحديث بالالتفاف حوله. إن هذا يتطلب ضرورة إعادة النظر في تنفيذ المشاريع بحيث يتم وقف أو تعديل أي مشروع يمكن أن يضر بالبيئة . والحقيقة أن هذه الطريقة مجدية لولا أنها لا زالت تقترن بالايدولوجيات والسياسات التي تتخذ البيئة أحيانا ذريعة لتنفيذ أو وقف أي مشروع. الأستاذ الدكتور الهادي البكوش يعلمه سفير ألمانيا الاتحادية أنّ بلاده تنوي التّراجع عن قرض منح لبناء سدّ في شمال البلاد في تونس لما تلاقيه بلاده من ضغط في الرأي العام؛ لأنّ هذا البناء يؤثّر على بحيرة مشهورة في تونس هي بحيرة أشكل، ويغيّر ملوحة مائها مما يضيع دورها كمحميّة عالميّة كونها تمرّ منها مجموعة من الطّيور النّادرة شتاء . ويرى أنه لا بد من إعادة النّظر في الدّراسات الفنيّة لهذا السدّ وتغيير معطياتها حتى لا تضرّ بالبحيرة وتبقى الطّيور التي تأتيها من جنوب إفريقيا تؤمّها بسلام. ويقول: "بدأت أكتشف حساسيّة الرّأي العام للأخطار التي تهدّد البيئة .حيث بدأت قضايا البيئة منذ آخر القرن الماضي تستقطب اهتمام الرّأي العام في العالم كلّه على مستوى النّخب والجماهير والحكومات لأنها أصبحت قضايا مصيريّة تندّد بالأخطار التي تهدّد البيئة والتي لا تهدّد جودة البحيرة والطيور فقط"[2].

هذه الأسس العقدية والأخلاقية، التي قامت على العدل، والإحسان، والرحمة، والنظافة، والاعتدال، وعدم الإسراف، ونظرية المقاصد، وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، انعكست على جميع

(1) القرضاوي، يوسف (2006)، **رعاية البيئة في شريعة الإسلام**، ط 2، القاهرة: دار الشروق، ص40.

(2) البكوش، الهادي (2010)، أهمية البيئة في عالمنا اليوم، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة. (غير منشور)، ص 1

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مجالات الحياة؛ السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. فالأنشطة الاقتصادية تقوم على عدم التبديد والهدر في الموارد وتوظيفها في طيب الحياة، وذلك على نحو يلبي احتياجات الإنسان المعيشية، هذا على مستوى الضروريات التي لا تمنع الكماليات والتي طلب فيها التوسط والاعتدال، دون ترف أو إسراف، وربما يكون هذا وغيره مما جعل النظام الاقتصادي في الإسلام مقيدا ومغايرا لما تقوم عليه النزعات والأنماط السلوكية، التي تسعى إلى إشباع رغبات المستهلك والمنتج على السواء، بغض النظر عن كون هذه الرغبة أو السلعة أو الخدمة نافعة أو ضارة بالصحة وباعثة على الانحلال والفساد[1]، وفي الوقت نفسه على شقاق مع النظام الرأسمالي القائم على الليبرالية الذي أطلق الحرية للفرد بالمضي قدما دون قيود تمنعه أو تحده غير مكترث بمصلحة[2]. ولا مجال في الاقتصاد الإسلامي للخبائث كالاتجار بالسلع الضارة؛ كإشعال نار الحروب، دون أي اعتبار لدماء الأبرياء أو البطش بالضعفاء[3]. والحقيقة أن هناك إسهامات متعددة ومتنوعة للكثير من الفقهاء لتنظيم العلاقة بين الإنسان وعناصر البيئة على الرغم من أن البيئة لم تعان ما تعانيه الآن من تلوث وانحطاط في التنوع الحيوي وتناقص في الثروات الطبيعية. ولربما يعود ذلك لوضوح الرؤية ودقة المنهج وكفاءة المعالجة لشؤون الكون والحياة، وذلك بسبب طبيعة الأسس التي ينطلق منها الفكر الإسلامي ويقف عليها. هذه القواعد كانت قد أُسست عليها أحكام كثيرة في جميع مجالات الحياة؛ إذ منعت المسلم من الإساءة، وقيدت أنانيته في استغلال الموارد وفي التمتع بالخيرات. وعلى الرغم من ذلك فإن الإسلام لم يدع منظومته العقدية مجرد قناعات فكرية ووصايا ومواعظ، بل ترجمها إلى قوانين ومنظومات أخلاقية يقابلها الثواب والعقاب، والمدح والذم. كما نجده أيدها وأخضعها لنظام رقابي صارم كنظام الحسبة. وعلى الرغم من هذا فان اللطف الإلهي والعناية الإلهية جاءت على نحو يوطد هذه العلاقة ويوجهها بالشكل الصحيح وقد عزز ذلك من خلال أن هذه الكائنات:

- تشاركنا الوجود ونفس الخالق: ينظر الإسلام إلى جميع الكائنات على أنها متجانسة بطبيعتها وليس ذلك لأنها من نفس المنشأ وإنما لأنها من نفس المكونات أيضا؛ محكومة بعناصر محدودة أهمها الماء الذي هو سببا لحياة كل الكائنات الحية. فالنظرة؛ أن كل من عناصر

---

(1) غانم، حسين، (1986)، التوازن والتحليل الاقتصادي، ص 25. لا يوجد اسم الناشر

(2) نامق،صلاح الدين، (1966)، **النظم الاقتصادية المعاصرة**، القاهرة: دار المعارف، ص78، 92.

(3) غانم، حسين، (1991)، **الاقتصاد الإسلامي والمشكلة الاقتصادية**، ط2، مصر: دار الوفاء للطباعة، ص62.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأرض، بما فيها الإنسان، تنبت من الأرض وإن كانت بطرق مختلفة. فكما النبات ينبت فكذلك الإنسان من الأرض، يقول تعالى ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾(يس:36).

- تخضع لنفس القوانين: هذا العالم محكوم بقوانينٍ محددةٍ لا يمكن أن يحيد عنها، يقول تعالى ﴿....سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ (الفتح:23). وهذا ضروري إذ لو كان غير ذلك فمن الذي يبقي النبات نباتاً، والحيوان حيواناً، والسماء سماءً، والإنسان إنساناً. إنه يستحيل أن يكون هناك نظام بدون قوانين ثابتة؛ إن غياب القوانين تجعل من الوجود استحالة. فالقوانين هي الوجود وحقيقة من حقيقته. فالقانون هو ما يجعل من الإنسان واقعا حقيقيا، إن على الإنسان أن يكتشف قوانينه بنفسه على الرغم من أنها نفس ما فطر عليه.
- أنها عابدة لله. إن المنظور الإسلامي يكشف عن أن كل المخلوقات تسبح وتعبد الله ولو كان ذلك على سبيل الاضطرار. هذا التسبيح والعبادة جعلها منسجمة مع بعضها؛ إذ إنها تعمل جميعا وفقا للقوانين الإلهية أو القوانين التي تسري في الكون، وطبقا للطريقة التي صممها الله وخلقها بها، وفي الجهة المقابلة بقي الخيار للإنسان؛ أن يتبع أو أن لا يتبع هذا الانسجام (العبادة والتسبيح) الذي يعني الإسلام والتسليم للقوانين الإلهية. والإنسان قادر على تحقيق هذا الانسجام على الرغم من فعله الاختياري؛ إذ إنه لم يُترك وحيدا؛ فالعقل والوحي كافيان لتحقيق ذلك. ولأن تحقيق هذا الانسجام مطلب يحدد مصير الإنسان؛ فإن الإنسان سيكون مضطرا في صورة مختار، ليس بمفهوم ابن سينا[1]، ولكن من كون أن خياره الأفضل هو فعل ذلك. إن الانسجام الذي يتحدث عنه المنظور الإسلامي كُلانيا يشمل جميع الكائنات الحية، وليس مقصورا على المجتمع الإنساني. فالكائنات كلها تسبح وتعبد الله، وليس على الإنسان إلا الإسهام والانسجام في تحقيق ذلك. إن الانسجام على هذا النحو يجعل من مفهوم المنفعة والمضرة شيئا ليس محصورا على الإنسان وإنما على باقي خلق الله.
- على علاقة مباشرة بما يفعل الإنسان بها، يقول تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾(الأعراف: 96). وفي تفسير سيد قطب للآية (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا.....) يقول سيد قطب: ما أن يظهر الفساد ويستشري في

(1) البدور سلمان، 2006، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، ط1، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ص 82

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جسد الأمة إلا ويحل فيها الدمار والعذاب الذي يتم فيه استبدال أمة بأخرى. أما الأرض فإنها لا تبقى خاوية وإنما تمضي بدورتها بهذا الجيل الجديد، وكأنه لم يكن هناك فساد. إن الهلاك يكون للإنسان الذي يذهب، أما الأرض فالله كفيل بإصلاحها، وهي لا تُسلَّم في كل مرة إلا صالحة وخالية من العيوب وإلى جيل صالح كذلك، يقول تعالى ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا....﴾ (الاعراف: 56). وعلى هذا الجيل أن يحافظ عليها بأن لا يفسد فيها فيخل في نظامها الطبيعي، ويضيف سيد قطب "أن هذه السُنَّة الماضية التي تصير إليها الأمم بذنوبها هي جانب من التفسير الإسلامي للتاريخ الذي يعبر عن دور الفساد أو الاعتقاد الذي يسري في كيان وانحلال الأمم واستخلاف الأجيال أو الأمم الأخرى"[1].

- تكريمها ومدحها والثناء عليها؛ وقد جاء ذلك بتسمية بعض السور القرآنية بأسماء الحيوانات؛ كسورة البقرة، وسورة النمل، وسورة الفيل. وبالإضافة إلى ذلك فإن الآيات لم تخل من أسماء الحيوانات والأمثلة عليها والتشبيه بها. وليس هذا فقد أثني على الحيوانات ومدحها وبارك بها؛ " الغنم بركة" والإبل عزٌّ لأهلها وما إلى ذلك من اعتبارات خلقية[2]. وأكثر من ذلك أنه جعل منها مصدر جمال وشفاء ووسيلة للتقرب إلى الله، يقول تعالى ﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل:69).
- جزء من دورة حياتنا ومكملة لها، يقول تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ (السجدة: 27)
- ليست عبئاً على الإنسان، يقول تعالى ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (العنكبوت: 60).
- مصدر من مصادر المعرفة التي تدل على وجود الله، يقول تعالى ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية: 20) ويقول تعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ

---

(1) سيد قطب (1979)، **في ظلال القرآن**، ط8، بيروت: دار الشروق: تفسير (الانعام: 6)

(2) الخياط، عبد العز يز (2010)، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور)، ص 17

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾(يونس:5). فهذه الكائنات تشكل مصدرا معرفيا للتوصل إلى حقيقة الكون والله والإنسان. ففي المنظور الإسلامي دعوة صريحة للبحث والنظر والتفكر في الظواهر الطبيعية والكائنات الأخرى، كوسيلة ودليل على أن ما جاء به الإسلام هو حق ويقين، وبالتالي فإنها تعد مصدرا إضافيا بعد الوحي للتعرف إلى الله والتقرب إليه. هذا المبدأ بحد ذاته كان قد وضع حجر الأساس لمنهج البحث العلمي التجريبي الذي يقوم على الملاحظة وتدبر النتائج. يقول العبادي أن روجر بيكون(ت 1294م) لم يكن إلا رسولاً من رُسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية[1].

- الجانب الجمالي: حرص الإسلام على العناصر الجمالية في البيئة وقد تجلى ذلك في أكثر من بُعد، كالتذوق الفني الكلاسيكي الذي يعبر عنه في مدى اتساق ألوان اللوحة وأبعادها وموضوعها، يقول تعالى ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾ (سورة الحجر: 16)، ويعتبر هذا البُعد واحدا من مصادر الراحة النفسية عند الإنسان. أما البعد الثاني فيكمن في النظام الذي يحكمه؛ وبغض النظر عن بساطته أو تعقيده. وقد يكون هذا أجمل ما في الشيء على الرغم من صعوبة تحصيله؛ وبُعد آخر يتمثل في الحكمة من وجود الشيء. وبالإضافة إلي ذلك ما فيه من دلالات على وجود الله. إن عناصر الطبيعة عنصر رئيس لا تنفك عما فيها من عناصر جمالية. وإن الحفاظ على العناصر الجمالية في الطبيعة فيه حفاظ على الطبيعة نفسها ومصدر من مصادر تحقيق التوازن؛ فكما يشير العبادي؛ "إن قتل الطيور فيه تدمير لمظاهر الطبيعة الجميلة"[2]. والجمال ليس حكرا على شيء دون شيء ولا شخص دون شخص؛ كالغني دون الفقير فقد لا يكون مكلفا، كما يقول العبادي[3]: " وقد يظن بعض الناس أن الجمال والحرص عليه ترف لا يقدر عليه إلا الأغنياء، والواقع أن الجمال لا يعني الكلفة، فقد يكون البيت كوخاً بسيطاً ولكنه جميل"، إلا أن عدم المحافظة عليه سيكلفنا الكثير؛ إذ إنه مصدر إبداع وتفكر وإلهام . والحقيقة أن الإسلام دعا إلى الجمال بكل أبعاده في اللبس والأكل والملقى فإن الله جميل يحب الجمال و يحب أن يرى أثر نعمته على عبده.
- البيئة لغة. إن البيئة بكل ما فيها من جمال، ونظام، ومنطق، وتناسق وإحكام، هي لغة الله وتجليه في الوجود؛ وليس هذا بمعنى وحدة الوجود وإنما من حيث هناك خالق ومخلوق. ولما كان

---

(1) العبادي، **البيئة في الإسلام** ، ص 14

(2) المرجع نفسه، ص 24

(3) المرجع نفسه، ص 24

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الله هو الذي خلق هذا العالم وكل ما فيه، فإن هذا يعني أن هذا العالم بجميع جوانبه المادة والروحية يعبر عن علم الله وإرادته، يقول تعالى ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (مريم: 35). وهكذا فإنها فكرة الله التي تمنحنا الوجود الحقيقي. هذا الوجود بكل أبعاده وعناصره، من إنسان، وحيوان ، ونبات وجماد، يشكل لغة تمكننا من تحليل وفهم هذا العالم. وهذه اللغة ليست مجرد كلام، فهي ممكنة الفهم بكل ما أوتي الإنسان من حواس، كالنظر، والعقل والسمع.

- الحيوانات كينونات اجتماعية، يقول تعالى ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: 38). قد تكون هذا المسألة من أهم المسائل لأنها تلتقي وتجمع كل ما سبق. وربما تكون مدعاة لتوسيع قواعدنا الأخلاقية. صحيح أننا لا نجرؤ على القول بأن الكائنات الأخرى جزء من المجتمع الإنساني؛ إذ إن تعريفات المجتمع اقتصرت دائما وأبدا على الإنسان. ورغم ذلك فإن المنظور الإسلامي يتحدث عن مجتمع ليس مقصورا على الإنسان وإنما عن قدرته على التفاعل والانسجام مع الإنسان وكل ما يحيط به؛ الحيوان والنبات والجمادات؛ الماء والهواء والتربة، وذلك ضمن منظومة أخلاقية واسعة تقوم على الحق والواجب. ويمكن القول هنا أن واجبات الإنسان المسلم التي تمتد لتشمل البشر وجميع الكائنات الأخرى قد تجعل من غير الممكن الفصل بين البيئة والمجتمع. فالإنسان المسلم لا يمكن أن يكون كذلك إلا عندما يكون بيئيا وهكذا المجتمع. ففي اللحظة التي يؤدي فيها المسلم واجباته على أكمل وجه يكون قد أعطى البيئة أكثر ما يمكن، كما أنها اللحظة التي يستطيع فيها أن يأخذ حقه على أفضل وجه ممكن. إن الإنسان المعني بالبيئة يزداد حدة بازدياد انسجامه وانخراطه واندماجه مع العناصر المحيطة، بحيث لا يشكل أي منها عائقا على الآخر.إن ما يدفع ويؤثر على سلوك المؤمن أمران هما "الأثر المباشر لهذا السلوك في الحياة الدنيا، والأثر الأبعد في الحياة الآخرة[1]. وهكذا فإن الإنسان في الإسلام لا يحترم الأشياء الأخرى لقيمتها الذاتية وإنما لقيمته الذاتية هو؛ إذ إن مصيره في الدنيا والآخرة يعتمد على ذلك، وهذا ما سنأتي عليه في الفصل القادم. يقول الإمام ابن القيم في هذا: "ومَن تأمل هدي النّبيّ ﷺ وجده أفضل هدي يمكن حفظ الصحة به، فإن حِفظها موقوف على حسن تدبير المطعم والمشرب، والملبس والمسكن، والهواء والنوم، واليقظة والحركة، والسكون والمنكح، والاستفراغ والاحتباس، فإذا حصلت هذه على الوجه المعتدل الموافق الملائم للبدن والبلد والسنّ والعادة، كان أقرب إلى دوام الصّحّة أو غلبتها

(1) صوان، محمود حسن (2004)، **أساسيات الاقتصاد الإسلامي**، عمان: دار المناهج. ص112

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إلى انقضاء الأجل"[1]. أما في الآية ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ..... ﴾ (الأنعام:38) فإننا نجد ابن القيم يتجلى في فهمه للحيوان وعلى الرغم من أنه ربما قد يكون فاته ما لها من انعكاسات على توطيد العلاقة بين الإنسان والحيوان من حيث وحدة المنشأ وما له من أهمية في التأسيس للاعتبارات الخلقية في حقوق الحيوان. فإبن القيم يقول ""وقال سفيان ابن عيينة: أي ما من صنف من الدواب والطير إلا في الناس شبه منه، فمنهم من يعدو كالأسد،.....، وقد أخبر الله عن وجود المماثلة بين الإنسان، وبين كل طائر ودابة، وذلك ممتنع من جهة الخلقة والصورة، وعدم من جهة النطق والمعرفة، فوجب أن يكون منصرفا إلى المماثلة في الطباع والأخلاق.....ثم علق ابن القيم قائلا: والله سبحانه قد جعل بعض الدواب كسوبا محتالا، وبعضها متوكلا غير محتال، وبعض الحشرات يدخر لنفسه قوت سنته،....وبعضها يدخر، ، وبعضها يستقبح القبيح وينفر منه، .... وبعضها يقبل التعليم بسرعة...."[2].

هذه المشابهة بين عالم الحيوان والإنسان سيكون لنا فيها رأي في كونها انعكاساً لهذه المنظومات البيئية، أو بعبارة أخرى في كون صفاتنا هي انعكاس لصفاتها، وذلك من حيث أن أصلهما واحد. إنه لا يعقل أنها تتعلم منا، فهناك من الحيوانات ما لم يتعرف على الإنسان لغاية الآن ولو صح أنها تتعلم منا فلا بد من مراجعة ما حرمناها منه من اعتبارات خلقية. لنقل الآن أننا نتعلم منها وهذا منطقي وهو من المحاور الأساسية في المنظور الإسلامي، يقول تعالى ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أخيه...﴾(سورةالمائدة:31).ولكن تبقى هناك مسألة من يولد حديثا ولا يزال على نفس طباعها، فمن أين أتى بتلك الطباع. لم يبق إلا أن المسألة وراثية، ولو صح ذلك أيضا لثبت أننا وإياها نُرد إلى أصل واحد، وهذا مثار جدل منذ الداروينية. وهكذا فإنه لم يبق إلا الغريزة. ولما كان الحيوان والإنسان يولد على نفس الطباع فإنه لا بد من وحدة مصدرهما وقد يكون هذا هو المدخل لمفهوم الفطرة في الإسلام. إن أفعال الإنسان بحد ذاتها قائمة في أساسها على الفطرة التي تختلط بهوى النفس وميولها التي تحولها إلى أفعال غريزية. وما يمنع الإنسان من البقاء في إطار أفعاله الغريزية هو الغاية التي يسعي لتحقيقها والإرادة الحرة التي يتمتع بها،

---

(1) القرضاوي، البيئة في الإسلام، ص27

(2) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، (تحقيق، محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي)، دار الفكر: بيروت، ص 77 ، 1978

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فقد يطلب الشراب كالماء، ولكن غاية أخرى تمنعه، وقد يموت من أجل ذلك. فالسلوك "هو العمل الإرادي الذي يتجه نحو غاية معينة مقصودة"[1]. والحيوان كذلك فعله فطري يختلط بهواه وميوله التي تحول من أفعاله إلى أفعال غريزية، وما يمنعه الابتعاد عن أفعاله الغريزية هو أنها تحقق غايته بغض النظر إن كان على علم أو دون علم بها. هذا بالإضافة إلى أنه لا يتمتع بتلك الإرادة الحرة التي يتمتع بها الإنسان. إن هذا يعني أن هوى النفس هو الذي يدفع بالغريزة للتقدم على الفطرة. وهكذا فأنني أعتقد أن أي اختلاف بين الفطرة والغريزة إنما يكون مرده لنقاء الأولى، وما يشوب الأخيرة من هوى النفس.

هذه المقاربة الفريدة، إضافة إلى المبادئ الكبرى؛ الوحدانية، والخلافة، والإعمار، والتسخير كانت قد كشفت بكل صراحة ووضوح عن أهم الأسس والمفاهيم، التي توصل إليها علم البيئة في العصر الحديث مثل: كلانية البيئة وعالميتها، ومحدودية الموارد، والتوازن، والتنوع الحيوي، والغائية، والاعتبارات الخلقية للكائنات الحية أو غير الحية.

2.4. مفهوم البيئة في المنظور الإسلامي

2.4.1. كلية البيئة

وهو تعبير عن وحدة الكون؛ تصور يجعل من البيئة كلاً واحداً بحيث يكون بقاء كل كائن، حياً كان أم غير حي، مرتبطاً بباقي المكونات الأخرى. بعبارة أخرى، الكلية تعني أن الكل يستمد بقاءه من الجزء وهذا الأخير يستمد بقاءه من الكل. هذا النظرة الكلية تمتد أحيانا بشكل متطرف إلى أن هذا الكون الشاسع ما هو إلا امتداد حقيقي للإنسان كما هو الحال في الإيكولوجيا العميقة[2]. ومهما يكن فإنه وعلى الرغم من أن المنظور الإسلامي كان قد حافظ على هوية الكائنات واستقلاليتها، إلا أننا نجده قد وحد بينها من حيث المصدر والوجود والهدف. والمنظور الإسلامي صريح قي طبيعة هذه العلاقة؛ إذ إنه كان قد كشف عنها في بنية الإنسان والمجتمع والكون كذلك. ففي الإنسان؛ يقولﷺ " ترى المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل

---

(1) رجب، **تأملات في فلسفة الأخلاق**، ص 180

(2) Christopher, J. Vena, **Beyond Stewardship: Toward An Agapeic Environmental Ethic**, B.A., M.A.P: 51.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر جسده بالسَّهر والحمّى"[1]. وفي حديث آخر أن النبي ﷺ قال "إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا وشبك أصابعه"[2]. هكذا هي البيئة في الإسلام لا تختلف عن هذه الصورة أبدا؛ فالتراحم والحب والتعاطف أيما كان فإنما يكون في محيط الإنسان وبالتالي في بيئته. والحقيقة أن النظرة الكلانية في المنظور الإسلامي كانت قد امتدت أكثر من ذلك بكثيرفي وحدة الوجود، وهي رؤية تخلط وتمزج الإيكولوجيا بالصوفية، وهذا ما سنأتي عليه في الفصل الأخير، وخاصة فيما يتعلق بوحدة الوجود عند ابن عربي.

2.4.2. عالمية القضايا البيئية.

وتعني أنه ليس من الممكن تجاهل مدى تأثير العناصر البيئية على المنظومات البيئية التي تقع خارج حدودها الجغرافية. والحقيقة أن لهذا عدة أشكال؛ فالفلوروكلوروكربون وثاني أوكسيد الكربون يؤثران على طبقة الأوزون والغلاف الجوي؛ الأمر الذي ينتج عنه تغيرات مناخية؛ كالانحباس الحراري الذي بدوره يؤثر على الأرض بأكملها. وشكل آخر هو تلوث البحار والمحيطات والغلاف الجوي، التي تعتبر بطبيعتها عناصر مشتركة بين كل البشر. ومن القضايا البيئية أيضا الغازات السامة، التي تنتقل بين الدول عبر الحدود فتؤثر على الأنظمة البيئية كغازات الكبريت. وهناك أيضا ما يمكن أن يؤثر على الحياة ككل لسوء استغلاله أو استعماله حتى لو كان محصورا في بقعة ما.

إن عالمية القضايا البيئية في المنظور الإسلامي تأتي من منهجيته في طريقة تناوله للقضايا البيئية، إذ إنه لم يحدد البيئة بزمان ومكان معينين، بل تناولها في كل زمان ومكان. فهو مثلا يتحدث عن الأرض بما وسعت من شرقها إلى غربها. كما أن الإسلام يؤكد أن الإنسان(كل إنسان) هو خليفة الله في الأرض (كل الأرض) وأن على الإنسان إعمارها بالصلاح وعدم الإفساد فيها، وذلك عن طريق إقامة العدل بالموازنة بين حقوقه وحقوق كافة عناصر البيئة أحياء أو جمادات. وليس هذا فحسب فقد أكد المنظور الإسلامي أهمية حقوق الأجيال القادمة، فلم يغفل عن الموازنة بمبادئه وقيمه السوية للعلاقة التي تربط الأجيال مع بعضها، سواء في الحاضر أو الماضي أو المستقبل، ويقول تعالى ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا

(1) صحيح البخاري، رقم (6011).

(2) صحيح البخاري، رقم (6026).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بِالْإِيمَانِ ..... ﴾ (الحشر:10). فعالمية القضايا البيئية في المنظور الإسلامي لا تنحصر في كونها غير محددة بمكان وإنما في كونها غير محددة بزمان كذلك. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه في الوقت الذي لا زالت فيه فلسفة الأخلاق تجادل في البحث عن مسوّغ لأي اعتبار خلقي للأجيال القادمة، فإن المنظور الإسلامي قد تجاوز ذلك في إعطاء قيمة للأجيال السابقة واللاحقة معا، وربما يكون ذلك من باب العدل. والحقيقة أنه على الرغم من أنه ليس من الممكن تسويغ الدعوى في تقديم أي قيمة للأجيال القادمة، فإنني اعتقد أن ما يسوّغ هذا هو أننا نعطي قيمة للأجيال السابقة، وإذا لم نكن كذلك، فلا بد أنه سيكون بودنا لو أن الأجيال اللاحقة قد منحتنا إياها.

2.4.3. التوازن

وهو تعبير عن العدل والميزان. إن ما يحفظ أجزاء هذا الكون هو الموازنة بين عناصره ومكوناته. وإن ما يجعل من هذا العالم واقعا حقيقيا هو سلسلة الأعمال التي تتجدد وتستمر فيها الحياة، وهذا يستلزم التوازن بين عناصر هذه السلسلة. ويمكن القول هنا أن ما يجعل من التوازن ممكنا هو محدودية العناصر والعلاقات البينية لهذه العناصر؛ إذ إن أي تغيير في قيم احد عناصر النظام أو العلاقة بينها سيتبعه تغيير في العناصر الأخرى. ولأن جميع العناصر ترتبط معا في النظام فإن تداعيات تغيير القيم في أحدها سيمتد إلى ما لا نهاية في النظام. نقول هنا إلى ما لانهاية؛ لأن التأثير لن يتوقف إطلاقا . فعندما تتغير قيمة (ا) فان قيمة (ب) ستتغير كذلك. هذا التغيير في قيمة (ب) سيؤثر على قيمة (ا) من جديد وهكذا.

إن العالم متوازن في الأصل. وحسب الغزالي فإن الميزان يعني الاتزان والمنطق[1]. وهذا التوازن موجود بطبيعة الحال ويضاده الإفساد والفساد. والإفساد يعني إذهاب ما في الشيء من نفع وصلاحية، والفساد خروج الشيء عن الاعتدال، أو هو تحول المنفعة في الشيء إلى مضرة به أو بغيره[2]، وفي تفسير قوله تعالى ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: 41) يقول البقاعي: (ظهر الفساد) أي النقص في جميع ما ينفع

(1) أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، (شرح وتحقيق أحمد شمس الدين)، دار الكتاب العلمية : بيروت، ص 25-27

(2) الراغب الاصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القران**، (تحقيق محمد سيد الكيلاني) (1998) ، دار المعرفة: بيروت، ص 379

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الخلق (في البر) بالقحط والخوف ونحوهما، (وفي البحر) بالغرق وقلة الفوائد من الصيد ونحوه من كل ما كان يحصل منه من قبل، (بما كسبت أيدي الناس) أي بما عملت من الشر عقوبة لهم على فعلهم. لقد تم ربط الفساد بالشر، فالإسراف شر، وظلم الغير شر، وإتلاف الأموال شر، والتدهور البيئي شر يلحق بتدهور الأفكار والقيم والعكس صحيح في الأخيرة[1]، وعليه فإن الفساد هو تغير في التوازن البيئي أو في جزء منه مما يؤدي فساد كل جوانبه الأخرى، فالإنسان هو المسؤول عن أي خلل أو اضطراب في الأرض. فالإنسان فقط بفعله ولأنانيته وجهله، هو الوحيد الذي قد يخل بهذا التوازن، كما أنه الوحيد القادر على أن يعيد هذا التوازن، يقول تعالى ﴿لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾" ،وذلك من خلال حكمته وقدرته على تحقيق العدالة بينه وبين باقي المخلوقات، يقول تعالى ﴿ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9) وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾(الرحمن: 10). إن وجود الميزان يعني أن هناك غاية محددة وأنه ليس هناك ما هو للعب، يقول تعالى ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴾ (سورة الأنبياء : 16)، أو ما هو باطل،). يقول تعالى﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾(سورة ص: 27). والمقصود هو أن كل كائن له دور، وأن هذا الدور في غاية الأهمية.

2.4.4. محدودية الموارد

يقابلها "الحد الكافي" هذه المحدودية أصبحت مسلمة بعد ما أصبح العالم يعاني من تناقص في الموارد الطبيعية وعلى رأسها؛ النفط والمعادن والكثير من الثروة الحيوانية والنباتية. والحقيقة أن المحدودية تختلف، في المفهوم، بين الفكر الغربي الذي يميل إلى أن الموارد غير كافية، والفكر الإسلامي الذي يفترض أنها كافية؛ إذ إنها وجدت على الحد الذي يجب أن تكون عليه؛ وما يجعلها غير كافية هو الجور والظلم وسوء الاستعمال. فالمحدودية في الإسلام ايجابية وليست سلبية وقد كانت لهدف. والحقيقة أن هذ ما انعكس على نظرية الاقتصاد الإسلامي؛ إذ إن نظرة الاقتصاد الإسلامي تختلف عما يقابلها في الاقتصاد الوضعي وبخاصة فيما يتعلق بالفقر، فبينما يعود الفقر في الاقتصاد الوضعي لندرة الموارد مقارنة بالحاجات، فإنها في الاقتصاد الإسلامي

(1) دنيا، شوقي احمد(2009) ، الإسلام وحماية البيئة، **الاسلام والبيئة**، الدورة التاسعة عشرة، دولة الإمارات العربية المتحدة: مجمع الفقه الدولي، ص 9

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مشكلة سوء توزيع ثروات[1]. ومهما يكن فإن هذه المحدودية في المصادر يترافق معها محدودية في سلوك الإنسان يغذيها التوحيد والفطرة والتوازن والخلافة[2]. إنها ليست إرادة الله الصماء وإنما الواعية لما فيه خير للإنسان؛ يقول الزمخشري "وزن بميزان الحكمة وقدر بمقدار يقتضيه لا يصح فيه زيادة ولا نقصان"[3]. هذا التقدير جزء من سلسلة الإبداعات الإلهية وعلمه الدقيق. إن ما يلفت النظر هنا أن التقدير كان على أساس الحلقات البيوجيوكيميائية التي تقوم عليها دورة واستمرارية الحياة كدورة الماء والهواء والنبات والإنسان كذلك.

إن إمكانية استيعاب المنظور الإسلامي للقضايا البيئية وتقديم الحلول المناسبة لها؛ وخاصة على مستوى تغيير السلوك، ستبقى مرهونة باكتشاف الأسباب التي كانت وراء الحرص الشديد والعناية الفائقة التي قدمها المنظور الإسلامي نفسه للكائنات الأخرى. هذا على اعتبار أنها لم تكن على سبيل المصادفة أو العبثية؛ إذ إنها شملت عموم الكائنات الأخرى إضافة إلى أنها لا تتعارض مع الأسس والمبادئ التي يقوم عليها. لا بد من البحث عن الحكمة التي ستدفعنا لذلك. ومهما يكن فإن الدافع على أي حال لم يكن:

- خوفا من نفاذ الموارد الطبيعية؛ ثروة حيوانية أو نباتية ولا حتى على مستوى الاجيال اللاحقة. صحيح أن الإسلام ضد الفقر المادي وشح الموارد، ولكنه ضد الفقر الروحاني أولا؛ لأن الفقر في المنظور الإسلامي هو الفقر الروحاني، الذي يؤدي إلى تلوث الفكر والفساد الذي ينعكس عن المطامع المادية والرغبات والشهوات، فيكون سببا بإساءة استعمال الموارد؛ الإنتاج والاستهلاك، وبالتالي سببا للفقر المادي. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه في الوقت الذي يدعي فيه حماة البيئة أن الفقر سبب في التدهور فإن الحقيقة هي أن الفقر أكثر ما يكون من نتاج التدهور البيئي ومظهر من مظاهره.

---

(1) الجمال، عبد المنعم، (1986م) ، **موسوعة الاقتصاد الإسلامي**، ط2، القاهرة: دار الكتاب المصري، ص 36.

(2) Fazlun, M Khalid, (2002). **Encyclopedia of Global Environmental Change, Volume 5, Social And Economic Dimensions of Global Environmental Change**, Islam And The Environment: Edited By Mr Peter Timmerman: John Wiley & Sons, Ltd, Chichester, pp. 332–339

(3) **الكشاف**، ج2، دار المعرفة، بيروت، ص 389

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- أو لمجرد شعور الأنسان بأنه هو الذي يحدد مصير هذه الكائنات وبقاءها، يقول تعالى ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾(هود:6).وهذا يعني أن الدافع الأساسي لدى المسلمين في حماية البيئة لم يكن ماديا صرفا، فالفكر والتصور هما المسؤولان وهما الموجهان للفعل الإنساني، وابن كثير في تفسيره للآيات ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (204) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴾ (البقرة : 205)، يروي قصة الشخص الذي أعلن إسلامه أمام النبي ﷺ وبعد خروجه من عنده مر بزرع فأحرقه وحمر فعقرها[1]. وهكذا فإن الاعمار يتطلب الموازنة بين البعد الروحاني والبعد المادي، لأن الإعمار من منظور إسلامي يعني الإيمان، يقول تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾(الذاريات: 56)، وهذا يعني النماء الروحي، أما الإعمار المادي فهو ليس بتلك الأهمية في المنظور الإسلامي وذلك على اعتبار أنه تحصيل حاصل للنماء الروحي.

2.4.5. التنوع الحيوي

وكما أن الطبيعة تكتسي بالألوان فإنها أيضا تكتسي بأشكال الحياة المختلفة التي تضفي على العالم عنصرا جماليا وحياتيا في الوقت نفسه. إن هذا الجمال ليس في الأشكال والألوان وإنما في الحياة بعينها؛ إذ إنه يضفي على العالم توازنه واستمراريته. هذا الجمال يكمن في دقة الأداء والتصميم وليس في المظهر فقط؛ إذ إن غياب الأنواع شيئا فشيئا سيفقدها غاية جمالها وبهجتها الذي هو الإنسان بما كرّمه الله وفضله. وعلى الرغم من الجمال والبهجة اللتين يضفيها وجود الإنسان على هذا العالم إلا أن العالم لا يكتمل جمالا إلا بالدور الذي يؤديه الإنسان.

2.4.6. الغائية في الحياة

تعتبر الغائية من أهم المفاهيم التي جاء بها عصر الحداثة، والتي غيرت من نظرة الناس للبيئة. فالغائية حسب نظرية رولستون قوامها أن الطبيعة تنتزع قيمتها من الغاية والإبداع اللذين يميزها[2]. ومعنى هذا أن كل كائن هو في الحقيقة مركز غائي يسعى إلى تحقيق غاية معينة. ورغم ذلك فان العلم الحديث لا زال يتجاهل الغائية في هذا العالم في حين تتكرر

(1) الطبري، **تفسير الطبري** ، ج4 ، ص229-230.

(2) Yang, **Towards An Egalitarian Global Environmental Ethics**,pp. 30

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الآيات في المنظور الإسلامي الواحدة تلو الأخرى. وعلى الرغم من أن الغائية تقوم على استمرارية الحياة في الفكر الغربي، إلا أن الحياة في المنظور الإسلامي ليست أكثر من وسيلة لتحقيق غاية الخلاقة والإعمار . ولذلك كانت الحياة من منظور إسلامي على قدر أكبر من الأهمية. إنها مجرد البداية، وهي بالنسبة لغايتها لعب ولهو وتكمن أهميتها في أنها الوسيلة لتحقيق حياة أخرى، يقول تعالى ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الإنعام:32). وهكذا فإن القيمة الذاتية في المنظور الإسلامي لا تأتي من الحياة إذ لو كانت كذلك لما كان للهواء والماء أي نصيب. وعلى الرغم من أن الفكر الغربي بات يعترف بالقيمة الذاتية واللاعبثية في الكائنات، إلا أن احترامها واعتبارها أخلاقيا لا يزال مطلبا لا يمكن تسويته إلا على سبيل الضرورة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

3 الفصل الثالث: المنظور الإسلامي: منهج وطريقة حياة

ثنائية العلم والدين، الحقيقة والقيمة، الإنسان والطبيعة، انفصال أم اتصال؟

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

3.1 المجتمع الإسلامي مجتمع بيئي

كما رأينا سابقا في المنظومة الأخلاقية الغربية، وكما هي الأخلاق غالبا، فقد كان التركيز على علاقة الإنسان بالمجتمع من حيث إن المجتمع ينضوي في علاقة الإنسان بالإنسان، إذ ذهب أرسطو إلى الاعتقاد بأن الإنسان الذي يعجز عن العيش في مجتمع أو يكتفي بذاته إما أن يكون إلها أو وحشا[1]. قد تكون هذه المقولة سببا رئيسا في المأزق الأخلاقي الغربي الذي نشأ عن عدم النظر إلى الوحدة التي قد تمتلئ بها حياة الإنسان في رحلاته وما يضطره إليها من ظروف، والتي لم تؤد مثلا في الفكر الإسلامي إلى الإنسان الإله أو الإنسان الوحش؛ فالوحدة عند حي بن يقظان كانت قد جعلت منه إنسانا مؤمنا أليفا. والسؤال هل تحول العزلة الإنسان إلى وحش تارة، وتارة أخرى إلى إنسان مؤمن أليف؟ إنني لا أشك هنا بأن الفرق بينهما في الحالتين – الإنسان الوحش والإنسان الأليف- هو اتساع دائرة المسؤولية وشمولية منظومة كل منهما الخلقية التي ربما تمتد خارج حدود الإنسان.

إن حي بن يقظان قد دلته الوحدة على واجب الوجود وذلك عندما رفع البيئة بكل عناصرها إلى مرتبة الآيات الكبرى والتي من خلالها أنتقل من العالم المادي إلى الروحي؛ من المحسوس إلى اللامحسوس. إن ما دفعه لذلك هو وحدة التناسق والانسجام والنظام بين الكائنات الذي اعتبره انعكاسا وتجليا للخالق. هذه النظرة للكون بما فيه من مصادر الحياة وتجليات لوحدة الوجود وتناسقه دفعت ابن يقظان لمساءلة بيئية روحانية اعتبر فيها أن مجرد الإغتذاء على النبات أو الحيوان شيء يقطع كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى التي وجدت ووجد من اجلها. ورغم ذلك فقد عاد وعدل عن هذا في كونه اعتراضا على فعل فاعل من جهة، وعلى اعتبار أن فيه فسادا للأشرف الذي هو الإنسان، إذ إنه بلا غذاء يفسد ويموت من جهة أخرى[2]. ورغم ذلك فقد كان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر، فرأى أن من الحزم له أن يَفرض لنفسه حدودا لا يتعداها، ومقاديرا لا يتجاوزها، وبأن له من الفرض أن يكون في جنس ما يتغذى به، وأي شيء يكون وفي مقداره، وفي المدة التي تكون بين العودات إليه. فقد ألزم نفسه أن لا يستهلك

(1) أرسطوطاليس، **كتاب السياسات**، الفصل الأول، الباب الأول، فقرة 12، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب اوغسطينس برباره البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية: بيروت (1957). ص10

(2) ابن طفيل، **حي بن يقظان**، (تقديم فاروق سعد)، الطبعة الثانية، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة: بيروت، ص 194، 1978.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

منه إلا الحاجة. كما أنه كان حريصا كل الحرص على بذور النباتات، لا يأكلها ولا يفسدها ولا يلقيها في موضع غير صالح للإنبات، لأن فيها دوام واستمرار حياة النبات. ومهما يكن فقد كان يتحرى عاملين، الأول وفرة النوع، والثاني قدرة ذلك النوع على التوالد. وليس ذلك فحسب فإنما نظر إلى باقي الكائنات نظرة إنسانية فهو يقول " إنّ على الإنسان أن يلزم نفسه إذا رأى "ذا حاجة أو عاهة أو مضرّة، أو ذا عائق من الحيوان أو النّبات، وهو يقدر على إزالتها عنه إلّا ويزيله. فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشّمس حاجب أو تعلّق به نبات آخر يؤذيه، أو عطش عطشاً يكاد يفسده أزال عنه ذلك الحاجب إن كان ممّا يُزال، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضرّ المؤذي، وتعهده بالسّقي ما أمكنه"[1]. هذه النظرة المتميزة لم تكن تنظر إلى التنوع الحيوي والحفاظ عليه بقدر ما كانت تقصد وحدة وتناسق النظام وعدم فساده. والحقيقة أن هذا البعد البيئي لم يتوقف هنا فقد يكون أبعد في قصة سلامان وأبسال للشيخ الرئيس. فعندما وقع أبسال جريحا في المعركة عطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش وألقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك إلى أن انتعش وعوفي. لم يكتف الشيخ الرئيس بجمال هذه الصورة وعُمق مدلولها في طبيعة العلاقة التي تجمع الإنسان بالحيوان. فقد اعتبر هذه العلاقة معرفية ووجوديه أيضا، إذ إنه نظر إلى الفيض الطبيعي، الذي هو الالتحام والألفة بين أبسال والوحش، كواحدٍ من أشكال الفيض الروحاني الذي تم فيه إفاضة الكمال على أبسال مما فوقه من المفارقات العلوية لحكمته وبعده عن هوى النفس[2]، والذي يعني بكل بساطة اتساع دائرة المسؤولية.

وتجدر الإشارة هنا إلى إن شمولية المنظومة الأخلاقية تزداد اتساعا باتساع دائرة المسؤولية فيها، وهذا واضح في المنظور الإسلامي، إذ إن دائرة المسؤولية تتجاوز علاقة الإنسان بالإنسان فهي تشمل علاقات إضافية تتمثل في علاقة الإنسان بالحيوان والنبات وحتى الجمادات، أي البيئة الطبيعية إضافة إلى البيئة الاجتماعية. ومهما يكن فإن هذه العناصر الجديدة، كانت لا بد تقوم على معيار أخلاقي يكفل تنظيمها وضبطها. ومما لا شك فيه أن هذا المعيار يحّمل الإنسان إلزامات خلقية تقوم على أساس أن فعله اختياري يمكن تعديله أو تغييره بمحض إرادته، وتمكنه من إطلاق الحكم على سلوكه بحكم قيمي (صائب، خاطئ...الخ). فحتى في توحده، فإنه ليس

---

(1) المرجع نفسه، ص 108.

(2) الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، وفي آخرها قصة سلامان وأبسال**، (ترجمها من اليونانية حنين ابن اسحق)، ط2، دار العرب للبستاني: القاهرة. ص 173 -177، 1989

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالضرورة أن يكون إلها أو وحشا كما اعتقد أرسطو، أو كما هو الحال في المنظومة الأخلاقية الغربية التي حررت روبنسون كروزو (Robinson Crusoe) من أي إلزامات خلقية في عزلته في الجزيرة القاحلة. فروبنسون كروزو لم يأنس الإنسان، وكان قد نكل بالحيوان، وبقي مع الطبيعة في حال معاناة لا بل في حالة عداء[1].

لا شك أن المنظومة الأخلاقية الغربية قد اقتصرت على تنظيم العلاقات بين البشر (الإنسان والإنسان)، وهو ما نجم عنه تصور خاطئ لبنية المجتمع، من دون أدنى اعتبار لأي كينونة أخرى مشاركة للإنسان فيه؛ الأمر الذي أدى إلى بروز ثنائية الإنسان والطبيعة، ومنذ البداية. إن أي منظومة أخلاقية لا تكون مسؤولة عن تحديد المعايير الأخلاقية فحسب بل في الوقت نفسه تحدد المجتمع ولو بطريقة غير مباشرة. إننا لا نتهم النظرية الأخلاقية في رؤيتها الضيقة للمجتمع، ولكن على ما أوهمتنا به من أن المجتمع هو مجرد البشر. ويمكن القول أن مأزق المعيار الخلقي وضيقه في الفكر الغربي يعود إلى إشكالية مفاهيمية أساسها تعريف المجتمع في حدوده الضيقة باعتباره مجتمعا يشتمل على الإنسان فقط . لكن هناك حقيقة تفرض نفسها وتتطلب إعادة النظر في المعايير الأخلاقية الضيقة التي جاءت لتنظيم علاقات الإنسان بغيره، سواء كان هذا الغير إنسانا أو حيوانا أو نباتا أو جمادا، فالإنسان يمتد بأبعاده المادية(حيوان) والروحانية(ناطق) في الحيوان، والنبات، والجمادات. وهذا يعني أن الإنسان لن يكون كذلك إلا بإعادة اللحمة بين ما هو مادي وروحي، أو بين الحيوان والناطق . إن هذا بحد ذاته يجب أن يزيدنا تشبثا بضرورة مد وتوسيع الاعتبارات الأخلاقية لتشمل هذه الأبعاد. ولكن على أي نحو؟ وإلي أي حد؟ وما هو المعيار الجديد؟

ولننظر هنا إلى التطورات السلوكية والفكرية في الفكر الغربي، فعلى ما يبدو أن الأمور قد أخذت تنحو منحى أخر. يقول أدريان فرانكلن (AdrianFranklin) : تاريخيا لم تقرّب الحيوانات للإنسان إلى هذه الدرجة، ولكن نظرة فاحصة للتغييرات التي حصلت بعد منتصف القرن العشرين ستكشف عن عملية (أنسنة) غير طبيعية لهذه الحيوانات. ويضرب مثالا ما تمتلئ به وسائل الإعلام، فحتى صحيفة مثل (UK Times) تحوي عمودا مخصصا للحيوانات المدللة؛ يحوي على ملابس مخصصه للحيوانات، وفراشي أسنان، وحمامات خاصة بها، واستشارات طبية

(1) دانيل، ديفو، **روبنسون كروزو**، (ترجمة كامل كيلاني)، ط12، دار المعارف: القاهرة، ص30-92

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وغيرها. فبالنسبة لـ أدريان فرانكلن ، هذه الحيوانات أصبحت تعامل معاملة الإنسان نفسه. قد يبدو هنا أن الإنسان بدأ فعلا بالاقتراب والاندماج في عالم الحيوان، ولكن لسوء الحظ فالحديث ينحصر هنا على الحيوانات المدللة فقط. والحقيقة أن هناك إشكاليتين في هذا: الأولى أنه لا يمكن تحديد فئة الحيوانات المدللة، والثانية أن الحجج التي قدمت لتبرير هذا السلوك غير متينة؛ فكون الإنسان والحيوان هما ما يميز أي مجتمع عن آخر، وأنهما متشابهان، وينخرطان معا في العالم، ويتفاعلان بشكل متبادل؛ على المستوى المادي، والاجتماعي، والأخلاقي، غير كاف لتبرير هذا السلوك[1]. وبالإضافة إلى ذلك فإنه إذا كان أدريان فرانكلن لا يرى غرابة في هذا السلوك، من حيث إنه ناتج عن أن الإنسان يستعيض بهذه العلاقات الحيوانية الجديدة عن بعض علاقاته الإنسانية المتوترة، هو أيضا مبرر غير كاف كذلك[2].

إن المشكلة لا تكمن في مد الاعتبارات الخلقية، ولكن بالقدرة على تبريرها من جهة، وتحديد الفئة التي تشملها من جهة أخرى. يقول ارنست بارتريدج (Ernest Partridge) "لما كانت النظرة الكلانية هي الأساس الذي تقوم عليه الدراسات الجديدة، فإن أي تصور كلاني لا بد بحاجة إلى مبرراته"، .....وقد لا نبالغ إذا ما افترضنا أنه ما لم تقدِّم الأخلاق البيئية حلاً مقنعًا لمشكلة المعرفة الأخلاقية (أي مشكلة تبرير الدعاوى المعيارية بتقديم وقائع موضوعية وحجج عقلانية)، وإلى أن تقدِّم هذا الحلَّ، فإن الأخلاق البيئية لن تتلقَّى أو تستحق أيَّ اهتمام جدِّي من قبل فلاسفة الأخلاق"[3]. قد يكون هذا هو السبب الرئيس في هشاشة معظم المنظومات الأخلاقية تجاه البيئة. ومثال ذلك معيار العقل الذي لم يكن موفقا حتى في حصر المنظومة الأخلاقية في الإنسان؛ إذ إن النائم، والميت، والمعاق عقليا، والأطفال الأقل عقلانية من بعض الحيوانات أصبحت كلها مثار نقد وجدل. والحقيقة أن الأمر لم يكن مختلفا عندما أُريد مد الاعتبار الأخلاقي للحيوانات؛ فالأمور لم تكن واعدة أكثر، فقد فشل التبرير وفشلت عملية تحديد الفئة. ومثال ذلك عندما ادعى بيتر سينجر(Peter Singer) أن الحاسية (الإحساس بالألم) هي المعيار الذي يمنح

(1) Franklin, Adrian (1999)**, Animals And Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations In Modernity**. Sage Publication Ltd London. pp:2

(2) Ibid, pp. 5

(3) بارتردج، **مدخل إلى الفكر الإيكولوجي**، ص 92

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الكائن اعتباراته الخلقية؛ إذ عاد وحدد الكائنات الحاسة بالمحار[1]، مما جعل الحاسية مثار جدل في التبرير وفي تحديد الفئة كذلك. وكذلك الأمر بالنسبة لأنصار المركزية الحيوية عندما أرادوا مد الاعتبارات الأخلاقية لتشمل جميع الكائنات الحية[2]. إن ذلك لم يختلف كثيرا بالنسبة لـ أرني نايس عندما أراد مد الاعتبارات الخلقية من الذات إلى المحيط الحيوي أو البيولوجي(Biosphere)[3]. إن المنظومات الأخلاقية لا زالت ترتكب نفس الخطأ في أنها لا زالت تحدد الفئة التي تريد أن تشملها الاعتبارات الخلقية قبل تحديد المعيار الأخلاقي. وهي بهذا قلما لا تخفق؛ إذ إنها سرعان ما تجد أن المعيار مثير للجدل. وليس ذلك فحسب؛ فإن إعادة تطبيق المعيار في كل مرة ينتج عنه فئة جديدة. إن هذا هو ما يدفع الفكر الغربي للبحث عن أو توسيع منظومته الأخلاقية، أو كما يقال أحيانا آلته الأخلاقية[4]، لتضم الحيوان، والنبات، والماء، والهواء، ولربما الآلة في عصر الإنسان الآلي. والسؤال هنا. ما هو الشيء الجديد الذي قدمه المنظور الإسلامي في هذا الإطار؟

3.2 الإنسان والطبيعة. انفصال أم اتصال؟

إن أول ما نلاحظه في المنظور الإسلامي فيما يتعلق بالبيئة وعناصرها هو الحديث عنها من حيث محدوديتها والعلاقات الموجودة بينها وبين الإنسان. وما يثير الانتباه حقا، أن الإنسان كان دائما وأبدا محور هذه العلاقات. فهي علاقات بين الإنسان والإنسان، الإنسان والحيوان، الإنسان والجماد، الإنسان والله. ليس هناك إشارة إلى علاقة إلا وللإنسان دخل فيها. ولكن لماذا لم يكن هناك حديث عن العلاقة بين الحيوان والحيوان؟ ربما يكون ذلك على أساس أن طبيعة العلاقات بين العناصر الأخرى ثابتة وغير قابلة للتغيير، وذلك على اعتبار أنها تخضع لنسق

---

(1) Reitan and Reitan, **Earth Support Systems: Threatened? Why? What Can We Do**? pp. 279-280.

(2) Yang, **Towards An Egalitarian Global Environmental Ethics**, pp.29.

(3) Christopher, J. Vena, (2009). **Beyond Stewardship: Toward An Agapeic Environmental Ethic**. Pp. 51-53.

(4) Balakrishnan, Uma , Tim Duvall And Patrick Primeaux, (2003). Rewriting The Base of Capitalism: Reflexive Modernity And Ecological Sustainability As The Foundation of A New Normative Framework**. Journal of Business Ethics** 47, 2003. Kluwer Academic Publishers. Printed In The Netherlands. pp. 303

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وسلوك محدد هو قوانين الطبيعة نفسها أو القوانين الإلهية كما سنأتي على ذلك فيما بعد. لن نجادل هنا فيما إذا كانت واعية أو غير واعية ولكننا سنكتفي بأن فعلها وما ينشأ عنه من تأثير هو فعل غير إرادي. وفي الجهة المقابلة فإننا نجد أن العلاقة بين الإنسان وغيره قابلة للتغيير بفعل وعيه وفعله الإرادي. إن هذا يدل على أن الذي يحكم العالم ويسيره (يوجهه) هو الإنسان. إن ذلك ليس لشخصه وإنما لفعله الإرادي، وما ينشأ عنه من تأثير وعلاقات مع ما عداه من الكائنات بما فيها الإنسان والله كذلك، ولكن ليس من حيث إنه يستطيع الخروج على قوانين الطبيعة؛ وإنما من حيث قدرته التي تدفع بالعالم خارج حدود المتتالية الهندسية التي يجب أن يكون عليها العالم فيما لو لم يكن هناك إنسان. إن هذا لم يعد شيئا ميتافيزيقيا وخاصة بعد أن بدأت تتضح الصورة في التقدم العلمي والتغيرات التي أحرزها ويمكن أن يحرزها الإنسان تبعا لذلك عندما بدأ الإنسان بإزاحة الستارة عن القوانين التي تتصرف وفقها المادة؛ كقانون الجاذبية، والكهرباء، والمغناطيسية، والكم، والنسبية. لم تعد الشمس مثلا هي نفسها الشمس؛ فمنذ زمن بعيد لم يعد أحد يعبد الشمس. وكذلك النيل، لم يعد نفسه النيل؛ فمند زمن بعيد لم يقدم له أي عروسة جديدة، وليس ذلك لأنه عاف عن الزواج! لقد بدأ العلم يكشف عن عالم آخر، وخاصة بعد أن كشف عن خصائص المادة وقوانينها وبعد أن أصبح الإنسان قادرا على استعمال كل ما اكتشفه من قوى في نفسه وفي المادة. ورغم ذلك لم تعد المادة أو قواها هي التي تحكم العالم، وإنما ما ينتشر فيها من وعي وإرادة. صحيح أن الأشياء تتجاذب وتتنافر بالكم والكيف الذي تكون فيه القوة عليه؛ ولكن الأصح هو أن الفكرة والوعي والإرادة هي التي تستطيع تسيير وإعادة توجيه هذه القوى، وبالتالي توجيه العالم. ومهما يكن فإنه اعتمادا على ما أشار إليه محمد المختار في "أن البيئة في الإسلام تبقى محدودة، وأن الإنسان لا يخلق المادة"[1]، فإن الإنسان إنما يحدد شكل العلاقات الجديدة خارج حدودها الطبيعية، طالما أن المادة الكونية لا تنقص ولا تزيد وإنما تتحول من حال إلى حال. وعلى هذا فإن الإنسان يكون المسؤول عن أي تغيير؛ بمعنى أنه مسؤول عن كل ما يجري في العالم. وعلى الرغم من أن هذا يمنح الإنسان شكلا من أشكال السيادة المطلقة في تحديد مصير العالم، إلا أن ما يحد هذه السيادة هو أن الشكل الذي سيكون عليه العالم في النهاية سيحدد مصير هذا السيد الإنسان. فالإنسان سيد في الكون وليس سيدا للكون[2]. وحسب حسن حنفي " يضع

(1) ولد أباه، محمد المختار. (2010). الحفاظ على البيئة من تعاليم القرآن الكريم. **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور)،ص 4

(2) عمارة، محمد، (2004)، **العطاء الحضاري للإسلام**، سلسلة اقرأ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ص 44

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

القرآن تصوّرًا مثاليّاً للعالم؛ العالم كما ينبغي أن يكون، وللإنسان كما ينبغي أن يكون في العالم . فالعالم هو الإنسان كمركز له، يحيط به الآخر في أسرة ومجتمع وإنسانيّة. وحول هذه الدّائرة الثّانية هناك العالم الطّبيعي أو البيئة بلغة العصر"[1]. نظرة وجودية تعبر عن الحاجة إلى مواجهة الوجود كما هو معطى لنا، واعتباره كما هو معاش والتفكير به تفكيرا فعالا[2]. وعلى مقربة من هذه النظرة الوجودية، فإن العلاقة في المنظور الإسلامي تمتد إلى أن شكل العالم في أي لحظة له علاقة بالشكل الذي يكون عليه الإنسان؛ كما أنه له علاقة بالمحصلة النهائية للإنسان؛ وهذا يعني أن العلاقة التي يطلبها المنظور الإسلامي لا تكون لأن هذه الكائنات تشاركه الوجود، أو لأنه منها وإليها، من لحمها ودمها، أو لأنه يرتد معها إلى أصل واحد، أو لأنها تنفعه اليوم؛ وإنما لأنها جزء لا يتجزأ من الكينونة التي يراد له أن يكون عليها، كما أنها لا تنفصل عن الكينونة التي يطمح إليها في النهاية. وإذا كان الأمر كذلك فإن خيار الإنسان لا يعد أدبيا بتاتا وعليه أن يتصرف إزاء هذه المخلوقات بكل حكمة ودراية. لا بد من معيار أو أساس حكيم، وهنا لا بد من مراجعة مصادر المعايير الأخلاقية أولا، ومن ثم الفحص عن المعيار الأساس في المنظور الإسلامي.

لا بد من التنبيه أولا إلى أنه بغض النظر عن مصدر المعايير الخلقية الوضعية واختلاف أنواعها، التي تتمثل في: العقل لدى المذهب العقلي ، والضمير لدى الحدسي، والتجربة لدى التجريبي ، واللذة والمنفعة لدى النفعي، الانسجام بين الفرد وبيئته لدى التطوري، فإن أي اعتبارات خلقية للإنسان وما يحيط به تكون صادرة عن الإنسان نفسه؛ بفعل؛ العقل أو الضمير أو الحدس.....الخ. وعلى اعتبار أن المعيار الخلقي صحيح فإن ما يمنع تحقيقه على ارض الواقع هو ما يشوب الإنسان، في العقل أو الضمير أو الحدس...الخ ، من عواطف وانفعالات وعادات سيئة ومصالح شخصية. إن ما يمنع تحقيق الاعتبارات الخلقية بالشكل الصحيح، كافي لأن يمنع العقل أو الضمير أو الحدس...الخ في التأسيس للمعيار نفسه. فالعقل مثلا وإن صدر عنه أفعال خلقية فإنه يصدر عنه أفعال لا خلقية، وكذلك الضمير. إن هذا يشككنا في قدرات العقل نفسه. وما يعيد الثقة بالعقل هو أنه يدفعنا للبحث عن سلطة أعلى قادرة على الكشف عن معيار أدق يمكننا من إعادة ضبط العقل أو الضمير أو الحدس...الخ. وهكذا فإن العقل بطبيعته وقدراته يجعل من المعايير الأخلاقية الوضعية مجرد تحدٍ لطبيعة الإنسان وربما عقلانيته، والعرش الذي يطمح

---

(1) حنفي، **البيئة في الإسلام**. ص 1

(2) لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الأول، ط2، 2001. ص 387

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في النهاية أن يتربع عليه. فعلى الرغم من عرش الإنسانية الذي تعِد به المعايير الوضعية، والتي جعلت من الإنسان شبه إله يحدد القيم والمعايير للأشياء؛ إلا أن هذا العرش لم يعد كافيا أمام عجز هذه القيم والمعايير عن تنظيم حياته بكل امتداداتها الروحية والجسدية والذهنية. فالإنسان منذ البداية يشعر بتفوقه وتميزه عن باقي الكائنات المحيطة به، ولا زال يبحث عن أسرار تفوقه وعن الوسيلة للحفاظ عليه، وهكذا فقد يكون الإنسان قد وجد ضالته في الأديان التي ربما لم تكن في حساباته على الإطلاق، والتي سرعان ما كانت مطلبا ومقصدا، لأنها تميزه وتزكيه في جميع مناحي حياته، الروحية والعقلية والنفسية والجسدية. وليس هذا فحسب، فقد كانت الديانات سببا في تعالي الإنسان، إذ إنها رفعته وتجاوزت عرشه البيولوجي، الذي كان يحد من تطلعاته وطموحاته إلى عرشه الروحي باعتباره بداية الطريق إلى عالم الخلود، الذي لا يعد فيه عداء مع الموت أو الحياة. ولما كانت مكانة الإنسان ليست في مكانته البيولوجية التي ظنها فقد تطلب منه ذلك إعادة النظر فيما تحمله الكائنات والأنواع الأخرى من قيمة مباطنة؛ الأمر الذي قد يدفعه للعودة للطبيعة وأن يعطي جزءاً من نفسه للأنواع الأخرى[1]، ليس لأي شيء وإنما لتحقيق الغاية التي وجد ووجدت من أجلها[2]. وعلى الرغم من كل ذلك فإن المنظور الإسلامي الذي يستمد معاييره الأخلاقية من الشرع لا ينكر المعايير الوضعية، ولكنه يصر على إعادة ضبطها وتقنينها. وليس مجال بحثنا هنا إلا التركيز على المنظور الإسلامي من حيث إنه قادر على أن يزودنا بمعيار أخلاقي كاف للتأسيس لفلسفة بيئية أخلاقية.

(1) Seyyed, Hossein Nasr, (1993), **The Need For A Sacred Science**, Published By State of New York, Albany, pp.142

(2) Seyyed , **Religion And The Order of Nature**, pp. 193

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحدة المعرفة في المنظور الإسلامي:من العلوم إلى الدين ومن الدين إلى العلوم.

إن ما يجعل الطريق شاقا وصعبا في التأسيس لفلسفة بيئية من منظور إسلامي هو أنها في النهاية ستؤول إلى بعض التصورات الميتافيزيقية. إن المشكلة ليست عيبا في الميتافيزيقا وإنما في العلوم الوضعية التي ترفض أي أساس أو تصور ميتافيزيقي. هذا بالإضافة إلى أن الأسس الميتافيزيقية هي أصلا مثار جدل بين معتنقيها. ومهما يكن من أمر فإنني أرى أن الاعتماد على بعض التصورات الميتافيزيقية في المنظور الإسلامي ستكون مجدية ومثمرة في التأسيس لفلسفة بيئية. وبداية، لا بد من تتبع هذه الأسس الميتافيزيقية والإجابة عن بعض الأسئلة؛ هل كانت الميتافيزيقية سلبية أم ايجابية؟ وما الذي فعلته؟ وهل بالضرورة أن كل ما اعتبر ميتافيزيقيا في الماضي هو ميتافيزيقي بالفعل؟ إن ما يثير القضية الأخيرة هو أن بعض الاعتبارات الميتافيزيقية قد بدأت بالتداعي بعد أن كشف الإنسان عن أسرارها فباتت من جملة الواقع.

إن ما يهمنا هنا هو ما انبثق عن هذه الأسس الميتافيزيقية من تصورات بيئية وأثرها في سلوك الإنسان تجاه البيئة. وأول ما يثير الانتباه هو صورة العالم التي انبثقت عنها؛ فعلى الرغم من تقدم العلوم والثقافات الإنسانية فإننا لم ندرك لغاية الآن أن كل شيء في هذا العالم في وضع مفيد (نفعي)، وفيه دلالة على وحدانية الله، فالرازي(ت 1148م) يقول "من تأمل هذه الموجودات السفلية والعلوية واختلاف أشكالها وألوانها وطباعها ومنافعها ووضعها في مواضع النفع بها محكمة, علم قدرة خالقها وحكمته وعلمه وإتقانه وعظيم سلطانه"[1]. وليس هذا فحسب فقد كشفت هذه التصورات الميتافيزيقية عن تجانس العالم ووحدته؛ فكما قال بعض الأعراب عندما سئل ما الدليل على وجود الرب تعالى ؟ فقال: "يا سبحان الله أن البعر ليدل على البعير, وإن أثر الأقدام لتدل على المسير , فسماء ذات أبراج, وأرض ذات فجاج, وبحار ذات أمواج ؟ ألا يدل ذلك على وجود اللطيف الخبير"[2]. ويزداد الأمر وضوحا أن هذه الميتافيزيقيا كانت قد كشفت عن أن هذا العالم مترابط متداخل متشابك لا يوجد فيه ما هو مستقل عن الآخر، فقد قال آخرون "من تأمل هذه السموات في ارتفاعها واتساعها وما فيها من الكواكب الكبار والصغار النيرة من السيارة ومن الثوابت, وشاهدها كيف تدور مع الفلك العظيم في كل يوم وليلة دويرة ولها في أنفسها سير

(1) ابن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، م1، ص 197-198

(2) المرجع نفسه ص 149-151.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يخصها, ونظر إلى البحار المكتنفة للأرض من كل جانب , والجبال الموضوعة في الأرض لتقر ويسكن ساكنوها مع اختلاف أشكالها وألوانها ،.....، وكذلك هذه الأنهار السارحة من قطر إلى قطر للمنافع وما ذرأ في الأرض من الحيوانات المتنوعة والنبات المختلف الطعوم والأراييج والأشكال والألوان مع اتحاد طبيعة التربة والماء استدل على وجود الصانع وقدرته العظيمة وحكمته ورحمته بخلقه ولطفه بهم وإحسانه إليهم وبره بهم لا إله غيره ولا رب سواه , عليه توكلت وإليه أنيب"[1]. هذا بالإضافة إلى ما كشفت عنه في وحدة الأشياء والقوانين والهدف من هذا الوجود الذي يتحدث عن وحدة الخالق؛ يقول ابن المعتز[2]:

فيا عجباً كيف يعصى الإله أم كيف يجحده الجاحد
وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وعندما سئل الشافعي عن وجود الصانع قال " هذا ورق التوت طعمه واحد تأكله الدود فيخرج منه الإبريسم , وتأكله النحل فيخرج منه العسل، وتأكله الشاة والبقر والأنعام فتلقيه بعراً وروثاً, وتأكله الظباء فيخرج منها المسك وهو شيء واحد"[3]. وقد امتد ذلك إلى الرؤية الخاصة في الحفاظ على النوع؛ يقول ابن حزم " فنحن على يقين من أنه لا يحدث حيوان لم يحدث بعد، مثل ذي أربع من الجمال يطير أو ذي ثلاثة رؤوس ولا أن الخيل تفنى حتى لا يوجد في العالم فرس وكذلك سائر الأنواع. وقد نبه الرسول ﷺ على ذلك بقوله: لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها " وفي هذا إخبار أن كل أمة من الأمم لا سبيل إلى إعدامها. فلا مزيد في الأنواع...."[4].

الحق أن التصورات الميتافيزيقية لم تبق مجرد مفاهيم ومبادئ نظرية فسرعان ما انبثق عنها العديد من التطبيقات العملية كحقوق الحيوان التي قدمها الإمام عز الدين بن عبد السلام في قسم (حقوق البهائم والحيوان على الإنسان)، فهو يقول "وذلك أن ينفق عليها نفقة مثلها ولو زَمنت

---

(1) المرجع نفسه، ص 149-151.

(2) المرجع نفسه، ص 149-151.

(3) المرجع نفسه، ص 149-151.

(4) ابن حزم، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (تحقيق إحسان عباس)، ط1، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت. ص 125، 1983

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أو مرضت بحيث لا ينتفع بها، وأن لا يحملها ما لا تطيق، ولا يجمع بينها وبين من يؤذيها من جنسها أو من غير جنسها بكسر أو نطح أو حرج، وأن يحسن ذبحها إذا ذبحها، ولا يمزق جلدها ولا يكسر عظمها حتى تبرد وتزول حياتها، وأن لا يذبح أولادها بمرأى منها، وأن يفردها ويحسِّن مباركَها وإعطانها، وأن يجمع بين ذكورها وإناثها في إبان إتيانها[1]، وأن لا يحذف صيدها ولا يرميه بما يكسر عظمه أو يرديه بما لا يحلل لحمه"[2]، وقال في (فصْلٌ في الإحسان إلى الدواب المملوكة) وذلك بالقيام بعلفها أو رعيها بقدر ما تحتاج إليه، وبالرفق في تحميلها ومسيرها، فلا يكلفها من ذلك مالا تقدر عليه، وبأن لا يحلب من ألبانها إلا ما فضل عن أولادها، وأن يهنأ جرباها ويداوي مرضاها، وإن رأى من حمَّل الدابة أكثر مما تطيق فليأمره بالتخفيف عنها، فإن أبى فليطرحه بيده، فمن رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، وذكر الحديث عن النبي : «إذا سافرتم في الخصب فأعطوا الإبل حظها من الأرض[3]، وإذا سافرتم في السنة[4]، فبادروا بها نقيه[5]، وقد غفر لبغي بسقي كلب"[6].

إن هذه التصورات والتطبيقات هي واحدة فقط مما خرج به الفقهاء من التعاليم والمبادئ الميتافيزيقية الأخرى؛ فعلماء الدين لم يتحرروا من الميتافيزيقا بل حرروها بأن جعلوا منها مجالا للتطبيق العملي. وتحريرها لم يكن بإهمالها أو تجاهلها أو إبقائها على المستوى النظري؛ وإنما بتصورها وفهمها على نحو أفضل وترجمتها إلى واقع عملي. إن التحرر من الميتافيزيقا يعني التحرر من التجربة الإنسانية التي تئطرها الميتافيزيقا من جميع الجهات. ومهما يكن فإن ما تراه الميتافيزيقا على هذا النحو يجعل منها واقعا نلمسه ونحسه، بحيث إنه قد لا يكون من المكن أن نسميها ميتافيزيقا بالمفهوم التقليدي. وحقيقة الأمر أن ما ندعوه ميتافيزيقا في

---

(1) بمعنى حق الجنس والتناسل

(2) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي(660 هـ)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (دراسة وتحقيق:محمود بن التلاميد الشنقيطي)، دار المعارف: بيروت، ص141/1

(3) بمعنى دعوها تأكل من نبات الأرض.

(4) بمعنى الجدب.

(5) بمعنى عجلوا السير والرجوع بها لتأكل.

(6) صحيح مسلم، رقم 1926، كتاب الامارة ص 926.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المنظور الإسلامي قد جعل من علماء الدين أقرب إلى فهم الطبيعة وقوانينها والترابط الذي يحكمها من علمائنا وفلاسفتنا اليوم.

وقد يتساءل أحدهم هل كان من الممكن أن يكون ذلك الفهم أو التصور للعالم في تلك الحقبة، على الأخص، تحكميا أو على سبيل المصادفة؟ وإذا لم يكن كذلك؛ فما هو مصدره وما هو الدافع أو المحرك الذي كان وراء هذا الفهم أو التصور؟ إنه ليس من الممكن أن يكون هذا التصور، بالإضافة إلى ما انبثق عنه من أخلاق وسلوك تجاه البيئة وما فيه من العناية بالحيوانات والنباتات، على سبيل المصادفة ؛ إذ إنه كان على نحو منظم. ومثال على ذلك أنه لم يكن هناك أي استثناء سواء على الإنسان أو الحيوان أو النبات؛ ففي الوقت الذي أجيز فيه قتل الحيوان نجد أنه قد أجيز فيه قطع يد الإنسان في السرقة أو إقامة الحد عليه في الزنا أو قتله في المعركة. أما بالنسبة لمصدره فإنه ليس هناك شك في أنه المنظور الإسلامي لتزامنه مع ظهور الإسلام من جهة ووجهته الإنسانية التي اتفقت وانسجمت مع جميع ما جاء به الإسلام ومبادئه من جهة أخرى.

أما بالنسبة للمحرك فإنني أرى أنه لا بد من إلقاء نظرة على ما قدمه المنظور الإسلامي من أسس ومبادئ جديدة. إن فكرة التوحيد التي تشير إليها وتلتف حولها معظم الدراسات قد أتى بها الوحي قبل ذلك مرات ومرات، فهي فكرة في صلب الديانات الإلهية الثلاث، لذلك لا بد من أمر جديد في المنظور الإسلامي إضافة إلى التوحيد. إن المقصود هنا ليس خلافا في أهمية مبدأ التوحيد وما انبثق عنه من تصورات، وإنما التفكير بعمق والبحث عن جذور ذلك المحرك الذي ، كما سنرى لاحقا، يصب في ويخدم مبدأ التوحيد. إن ما جاء به الوحي إضافة إلى مبدأ التوحيد هو أنه رفع من شأن العلم باعتباره أساساً لفهم مبدأ التوحيد نفسه، كما أنه الأساس الذي تقوم عليه العلاقة السليمة بين الله والإنسان والكون. إن المنظور الإسلامي يكشف عن أن الدين بحد ذاته يقوم على العلم؛ فالقرآن الكريم لا يكاد يدع موطناً في الكون دون أن يطوف بالإنسان خلاله، ويستثير فيه النظرة المتأملة المتقصية، ويدعو إلى البدء بقراءة واستقراء كل ما يحيط بالإنسان، من حيوان، ونبات، وجمادات، وظواهر أخرى كالبرق والرعد على اعتبار أن هذا الكون وما فيه من إشارات طبيعية وتاريخية تشكل كتاب معرفة للتوصل إلى الله. فالكون، من منظور إسلامي، حافل بالآيات والإشارات التي تدل على وجود الله. إنه الرسالة التي تدل الإنسان على مكانته في الكون. وهذه الآيات لا تختلف عن الآيات التي في القران لا بل هي أوضح. فالكون هو الوسط والقاعدة التي ينطلق منها الإنسان في الكشف عن الأشياء وليس السماء؛ بمعنى ليس الغيبيات.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذه النقطة مثار اهتمام. فالوحي لا يطالبنا بالتفكير بالأمور غير المحسوسة وإنما بالمحسوس لأن هذه هي طبيعة العقول البشرية. فالشاهد أمامها هو الطريقة الوحيدة لإثبات الغائب.

صحيح أن الإسلام كان قد انطلق من مسلمة التوحيد على اعتبار أنها تشكل محور العلاقة بين الإنسان والله، وبين المادي والروحي؛ إلا أن هذه المسلمة لم تبق هذه المرة من النوع الحدسي، وإنما مما حث على إثباته والنظر إليه بالعقل. فالنظرة المطلوبة لإثبات مبدأ التوحيد لم تبق في المستوى التأملي، وإنما امتدت لتكون بحاجة إلى العقل بكل ما أودع فيه من ملكات وقدرات كالرصد، والتجريب، والقياس، والاستدلال وفي كل ذلك مستعينا بالحواس من سمع، وذوق، وشم، ولمس، وبصر وما يعززها ويعمقها. ويمكن القول أن هذه النظرة كانت قد شكلت النواة الأولية التي ربما تكون قد وفرت المناخ العقلي والعلمي عند المسلمين. وحقيقة الأمر أن ما يتميز به المنظور الإسلامي هو الدعوى التي قدمها والتي تقوم على أن العلم قادر على الكشف عن الوحدانية، يقول تعالى ﴿أن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ ... لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 164). وهنا لا بد من التوقف وطرح السؤال التالي؛ ما هي طبيعة العلم الذي كان كافيا آنذاك للتحقق من السماء والأرض لإثبات الوحدانية؟ هناك أمران لا بد من أخذهما بعين الاعتبار قبل الحديث عن العلم الذي نعهده: هما اللغة والفطرة؛ على الرغم من أنهما سيبقيان مثار للجدل. فمما لا شك فيه أن اللغة تؤدي دورا هاما في التعبير عن التأمل في هذه الآيات، وخاصة أن العرب كانوا على درجة عالية من القدرة على التفسير، فصاحة وبيانا، وكان لهم دراية بفقه اللغة مما جعلهم قادرين على فهم الكون من حولهم، وكانت لغتهم تساعدهم على هذا الفهم. وبالإضافة إلى ذلك، فقد نزل الوحي في عصر النضوج اللغوي بحيث يمكن من خلال اللغة فهم وتصور وإثبات صحة ما جاء به الوحي، وقد يكون هذا ما دفع لاعتبار القرآن معجزة لغوية، على اعتبار أن اللغة ربما كانت الوسيلة التي تمكن من التوصل إلى الوحدانية. إن الإعجاز اللغوي الذي نعنيه يشير إلى حدوث الفهم قبل كل شيء، كفهم العالم. لكن فهم الكون إنما يكون استعانة باللغة للتعبير عن إدراك الكون وانكشاف الوحدانية بواسطة الفطرة وهذا يعني افتراض أن الناس كلما كانوا اقرب إلى الفطرة التي فطروا عليها كانوا اقرب ما يكونوا إلى الصفاء الفطري، وإذا كان الأمر كذلك فإن الكشف عن الوحدانية لا يتطلب الكثير من العلم الذي نعهده اليوم ، إذ إن الوحدانية هي من جملة ما فطر علية الإنسان بالأصل. وهذا يعني أن الكشف عنها قد لا يحتاج إلا إلى الأوليات العقلية. وربما يؤيد هذا الاعتقاد الدعوى في الإسلام إلى أن الكشف عن الوحدانية لا يتطلب كل هذا العلوم والأدوات، بل كل ما يتطلبه هو التأمل فيما هو موجود من حولنا كالحجر

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والشجر والقمر والماء والهواء. والدين واضح وصريح في هذا، أي أن وحدانية الله تعتمد بكل بساطة على صفاء الذهن للكشف عن طبيعة العلاقة بين الأشياء التي بدورها تكشف عن وحدانية الله. وفي الجهة المقابلة نرى أن العبادات والشعائر والإلمام بعلوم الدين كفيلة بتصفية الذهن وتنقية الفطرة، يقول التسخيري: إن الفطرة شيء مشترك، إذا ما عززتها التعاليم الدينية فإن الإنسان ينسجم مع الكون ويحقق الغاية من خلقه[1]. ويشير علي كيرمان "إن مصدر الضبابية الفكرية التي تغيب عنا الآيات التي في الكون هو البعد عن الفطرة وعدم الصفاء الذهني"[2]. إننا هنا لا نتحدث عن النظرة الصوفية وإنما عن حقيقة الإنسان؛ فالصفاء الذهني تحقيق لنقاء الفطرة وهو أساس لفهم العالم.

إن الوحدانية تشكل محور العلاقة بين المادي والروحي، ليست مقتصرة على ما في السماء بل وعلى ما في الأرض، تشمل الجماد والنبات والحيوان. قد يكون هذا ما جعل من العلوم ميدانا أوسع وأرحب بالنسبة للعلماء المسلمين للوصول إلى إثبات الوحدانية. إن إثبات التوحيد يتطلب الاعتراف بكل ما جاء به الوحي، مثل تحديد مكانة الإنسان في الأرض باعتباره خليفة الله، والدور الملقى على عاتقه بكل ما أوتي به من تكليف في تأدية الأمانة ؛ مما يتطلب أن يكون الإنسان أكثر فاعلية وقدرة على توظيف العناصر الأخرى على أحسن وجه؛ الأمر الذي لا يتم إلا بفهمها وفهم طبيعتها وقوانينها. والحقيقة أن ما ساعد في ذلك هو الإيمان بمبدأ التسخير بحسب المنظور الإسلامي. ويمكن القول هنا أن مبدأ التسخير كان قد شكل نقطة انطلاق جديدة جعلت من العالم مجالا للبحث والكشف عن القوانين والنواميس بهدف تسيير الأشياء لخدمة وإعانة الإنسان على تحقيق ما كلف به. وربما كانت هذه بداية سبر غور الظواهر الطبيعية بحثا عن أسرار الطبيعة والأسباب الكامنة خلف تحولاتها؛ إذ إن الإسلام كان قد أوضح أن هذه الظواهر ما هي إلا أحداث مركبه يسوق بعضها بعضا.

إن أساس العلوم في المنظور الإسلامي هو الكشف عما يدل فيها على وحدانية الله ويحققها، والذي قد لا يتم إلا بمعرفة حقيقة الأشياء والدور الذي تؤديه والعلاقات التي بينها. وهذا يعني أن هذا المخلوقات هي آيات ودلائل وشيفرات لا بد من تفكيكها لفهم العالم أكثر. فالطبيعة بحد ذاتها، كما عبر عنها البعض، لغة لا مجال للخطأ فيها كلغة الإنسان؛ لأن الأولى من صنع الله، بينما

(1) التسخيري. **البيئة في الإسلام**، ص 1

(2) Kirman, **Religious And Secularist Views of The Nature And The Environment**. pp. 271

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الثانية من صنع الإنسان. والحقيقة أن هناك دعوتين للتفكر بالكون والبحث فيه: الأولى من الإسلام بالنظر إلى الكون للاستدلال على الخالق ووحدانيته، والثانية هي دعوة من الكون والإنسان نفسه؛ إذ إن كل شيء فيه مثار جدل وفضول ويحث على العلم.

وهكذا فإن مبدأ التوحيد لم يعد أمرا ميتافيزيقيا بحتا لأنه يتحول في الإسلام إلى أمر يلامس الواقع ويعتمد العقل في إثباته على الواقع. والدعوى في المنظور الإسلامي أن فكرة التوحيد موجودة في كل شيء؛ في الحجر والشجر والقمر وغيرها، وأن كل ما في العالم هو مجرد دلائل على التوحيد، لا بل انعكاس لها. ففي كل شيء علامة تدل على الوحدانية التي هي تعبير عن تجانس العالم، ووحدة مصدره، والقوانين التي تحكمه؛ لا تناقض ولا تضاد. وهكذا فإن الوحدانية لم تعد مقولة دينية وإنما مقولة وضعية أيضا. فالوحي يكشف عن أن الخالق واحد، والقانون الذي يحكم الكون واحد، والكون يكشف عن ذلك. وحقيقة الأمر أن الدعوة للعلم لم تكن لذات العلم، ولكن لما فيه من أسباب للتعرف على وحداتية الله التي تتضمن إعمار الأرض. وكذلك الأمر بالنسبة للدين فالوحدانية لم تكن لذاتها وإنما لما فيها من تحقيق الإعمار الذي تتحقق به هي نفسها. وهكذا فإن الإنسان مطالب بالتحقق من مبدأ التوحيد لما فيه من انعكاس على حياته. وما يؤيد هذا النظرة أن دين الفطرة غير كاف؛ إذ إنه يكون على مستوى غير إرادي لا يختلف عما فطرت عليها السماء، والأرض، والشجر، والحجر، والنبات، والحيوان. فمبدأ التوحيد الذي يقوم على تقصي الحقائق يرتقي بالإنسان إلى درجة أعلي وأسمي، فمن خلاله يستطيع أن يكشف عن أسرار هذا العالم مما يجعل العالم مسخرا له لتحقيق رسالته على أفضل وجه وعن إرادة. فالاعتقاد غير كاف، والمعرفة في المنظور الإسلامي لم تعد فضيلة بحد ذاتها، لأنه لا بد من ربطها بالعمل ومقتضيات الحياة وسلوك الطريق السوي الذي يجب أن يسير عليه الإنسان. إن الإنسان حين يستخدم كل ما أوتي من وسائل الإدراك(الحواس والعقل) لا بد يهتدي إلى منهج، ويعمل وفق هذا المنهج بفكره وجهده، ويجاهد أهواءه وشهواته، ويقاوم انحرافاته ونزعاته؛ فإذا بلغ الإنسان هذه الدرجة وهو مدرك واع مريد، فإنه يصل حقا إلى مقام كريم، ومكانة بين خلق الله. عندئذ تصبح معرفة الله ليست غاية في ذاتها وإنما وسيلة للتواصل معه والتقرب إليه والتشبه به، وذلك بتنفيذ الدور الذي طولب به، يقول تعالى ﴿...وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة الروم: 27). وهكذا فإن التوحيد يربط بين الفكرة والعمل. فالمعرفة ليس لها أي قيمة إلا إذا ارتبطت بالعمل. وقد انعكس هذا في فكر العلماء والمفكرين في الإسلام، يقول ابن مسكويه "العلم مبدأ والعمل تمام والمبدأ بلا تمام يكون ضائعا والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلا وهذا الكمال هو

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الذي سميناه غرضا"[1]. وقد امتد هذا إلى إعادة موضعة الإنسان من كونه حيوانا ناطقا إلى اعتباره حلقة وصلٍ بين الفكرة والعمل. وبخاصة الفكرة الصادقة والعمل الصادق في حدود الوسع الإنساني. فالقرآن ينص على مقت الذين يقولون ما لا يفعلون، يقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (سورة الصف:2). والراغب الأصفهاني في هذا الصدد يميز بين مفهومين للإنسان : مفهوم عام ومفهوم خاص ، فالإنسان بالمعنى العام هو "كل منتصب القامة مختص بقوة الفكر واستفادة العلم" وأما بالمعنى الخاص فهو "كل من عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه"، والناس يتفاضلون بهذا المعنى، وبحسب تحصيله تستحق الإنسانية التي تعني "الفعل المختص بالإنسان" ، فتحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق[2]. وهكذا فإن مفهوم الوحدانية ينتقل بالإنسان من العبودية القائمة على التسليم إلى العبودية القائمة على الإيمان. بمعنى العبودية القائمة على الفطرة إلى العبودية القائمة على العلم، وحرية الإرادة والاختيار. إن هذا المبدأ هو الأساس في نضوج العقلية الإسلامية وسبب رئيس في إعادة تصور الإنسان للكون، والعالم، والحياة، والتاريخ، والمجتمع، والإنسان، والمعرفة. إنه الأساس الذي تنطلق منه كل المبادئ الإسلامية الأخرى؛ كالخلافة، والإعمار، والتسخير، والعدل، والإحسان. وهو بالتالي يشكل المعيار الأكبر الذي يعتبر النقطة المرجعية لاشتقاق القواعد والمبادئ الفرعية. وكمعيار أخلاقي؛ فإن كل ما لا يحقق فكرة التوحيد أو كل ما يتعارض معها قولا أو فعلا لا يمكن اعتباره أخلاقيا. إن مبدأ التوحيد في المنظور الإسلامي ُيمكّن من إعادة بناء العالم وجعله أكثر مصداقية ومدعاة للبحث عن أسرار وخفايا الإنسان ومكانته في العالم ومصيره. وهو لا يكون مثمراً إلا عندما يجسده الإنسان في أفعاله واختياراته: وكذلك الأمر بالنسبة لبناء العالم الذي يجعل من مبدأ التوحيد أكثر وضوحا ومصداقية . والحقيقة أن الفعل الإنساني هو المجال الحيوي للتوحيد ويعكس تجلي العلاقة التي تربط الله بالإنسان. والتحقق من التوحيد وتحقيقه في الكون هما ما يجب أن يسعى إليهما الإنسان، ومن هنا جاء مبدأ التكليف. فالتكليف ليس شيئا زائدا عما يحقق السعادة للإنسان، أو ليس فيه ما هو ضد مصلحة الإنسان.

---

(1) ابن مسكويه أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، **تهذيب الأخلاق** ،حققه قسطنطين زريق، الجامعة الأمريكية: بيروت. ص 40، 1966

(2) الراغب الأصفهاني(ت1109م.). **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين** ، مصطفى الصاوى الجويني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 35-36، 2002

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن التكليف هو تنظيم لعلاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالإنسان وكل ما يحيط به. يقوم التكليف على الاعتراف الكامل بحرية الإنسان في اختيار أفعاله ومسؤوليته تجاه ذلك. والمكلف هو القادر العالِم المدرك الحي المريد وهو الإنسان. وهذا يعني أن الله تعالى لا يكلف الفعل إلا للقادر على إيجاده، العالِم بكيفيته، المريد لإحداثه على وجه دون وجه، ولا يكون القادر قادرا إلا وهو حي في إطار القدرة الإنسانية، يقول تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.....﴾(البقرة:286).

إننا لو نظرنا هنا إلى مبدأ التكليف لوجدنا أنه يقوم في العدل الإلهي على أن الله لا يريد للإنسان ظلما، وأنه لم يدخر عنهم شيئا يعلم أنه إذا فعله(الله) أتوا الطاعة وعملوا صالحا[1]، لذلك كان لطفه بالعباد على وفق إرادته من غير أن يكون هذا إعفاء للفعل الإنساني من أن يقوم على حرية الإنسان ومسؤوليته تجاه فعله. وعلى هذا تقوم نظرية (اللطف). وما دام الله عادلا فهو لا يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، ولأنه لم يخلق العالم عبثا وإنما لغاية وحكمة، فإنه خلق كل شيء وسخره لصالح الإنسان لينجز عمارة الأرض. وعلى هذا صيغت نظرية "الصلاح والأصلح". إن العدل الإلهي في تنظيم شؤون الكون والإنسان يقابله في مبحث العدل في مجال الفعل الإنساني حق الإنسان في الجهاد الحضاري وإعمار العالم. ولكن كيف يكون إعمار العالم؟ ومن هنا لا بد من النظر في ما طلب الله من الإنسان. إن المطالبة أيا كانت فإنما تقتضي أن يكون الإنسان عادلا في أفعاله؛ فكما أن الله عادل فإن الإنسان مطالب بالعدل كذلك. والآيات التي تطالب بالعدل كثيرة، وربما يكون العدل هو نواة المطالبة للإنسان. فالعدل هو غاية الدين. إن العدل في المنظور الإسلامي يكون في الفعل أيا كان وجهته: الإنسان والإنسان، والإنسان والحيوان، والإنسان وغيره من عناصر البيئة الأخرى؛ فالمطلوب منه إعمار الكون والانسجام معه. فالطباطبائي في تفسير الميزان يشير إلى أن "العدل هو إقامة المساواة والموازنة بين الأمور، بأن يعطى كل شيء ما ينبغي أن يعطاه. فالعدل في الاعتقاد هو الإيمان بما هو حق. والعدل في أفعال الإنسان هو العمل بما فيه سعادة هذا الإنسان، وبما يحرره من شقائه واختلال توازنه عند إتباع هواه. والعدل في المجتمع أن يوضع الشخص الموضع الذي يستحقه في العقل أو في الشرع، وهو أيضاً أن يثاب المحسن بإحسانه ويعاقب المسيء على إساءته، وينصف المظلوم من ظالمه، ويكلف كل مسؤول

(1) ابن تيمية، **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام احمد بن تيمية** (ت1328م.)، ج 19 (جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: المدينة المنورة، ص 203، 2004

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في المجتمع بحسب مؤهلاته وقدراته، ولا يقع التمييز في إقامة الحدود بين الناس، ولا يستثنى من سلطة القانون أحد"[1].

إن العدل لا يمكن أن يكون تحكميا أو عن جهل؛ فهو بحاجة لعلم؛ وإلا فكيف يمكن التحقق من العدل نفسه أو من أن الفعل إن كان عادلا أو غير عادل. إن العدل ببساطة ضد الجهل وان العلم ضد الظلم والجور الذي هو أساس الشر الفساد في المجتمعات، والذي بدونه تستباح حقوق الإنسان والمجتمع. إن هذا يعني أن العلم والعدل هما قوام المجتمع، وقد بين ابن تيمية هذا في منهجه في تناول مسائل الخلاف التي مزقت الأمة، وهو منهج أسبابه العلم والعدل، ودعا المسلمين إلى انتهاج هذا النهج[2]. ويبدو أن ابن القيم قد أولى غاية اهتمامه بالعدل كذلك، فقد قال "أئمة العدل وولاته الذين تؤمن بهم السبل، ويستقيم بهم العالم، ويَستنصِر بهم الضعيف، وبذل بهم الظالم، ويأمن بهم الخائف، وتقم الحدود، وبُدفع بهم الفساد، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقام بهم حكم الكتاب والسنة، وتطفأ بهم نيران البدع والضلالة، وهؤلاء تنصب لهم المنابر من النور عن يمين الرحمن عز وجل يوم القيامة فيكونون عليها"[3]. وهكذا فإنه يمكن القول: إن تحقق العدالة يضمن أمن أفراد المجتمع على حياتهم ومالهم وأعراضهم وعقيدتهم، وهو بالتالي ضمان لحريتهم.

وكما أن القرآن كان قد ربط العدل بالعلم فقد ربط الظلم بالجهل، وهذا واضح في الحديث عن خطيئة بني آدم؛ إذ إنه ظلم نفسه بخروجه من الجنة والذي كان بسبب جهله فيما يترتب على معصية الأوامر الإلهية. إن العدل والعلم، في المنظور الإسلامي خاصة، صنوان لا يفترقان؛ إذ لم تكن المطالبة بأحدهما دون الأخرى. يقول عمر بن عبد العزيز "من عَبَد الله بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه"[4]. وهذا يعني بصريح العبارة أن الجهل مفسدة وظلم ولا تتحقق به

---

(1) الطباطبائي ، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص133.

(2) الشنقيطي، محمد بن المختار (2010)، **الخلافات السياسية بين الصحابة**، رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ. صدر عن مركز الراية للتنمية الفكرية"، دمشق: مؤسسة الانتشار العربي، ص 19

(3) ابن القيم، مختصر طبقات المكلفين، للشيخ عبد الله بن جار الله، لا يوجد اسم الناشر، ص 9

(4) بن تيمية (2004)، **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام احمد بن تيمية**. ج28، ص 135.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العدالة. أما ابن تيمية فقد ذهب إلى "أن الشريعة لا تجب على من لا يمكنه العلم والقدرة"[1]. والحقيقة أن معاذ بن جبل قد ابتعد أكثر من ذلك فهو يقول "العلم إمام العمل والعمل تابعه"[2]. ولربما يكون ذلك لأنه فهم أن العلم هو أساس العدل الذي هو أساس أي عمل. يقول ابن تيمية: "إن القصد والعمل، إن لم يكن بعلم، كان جهلا وضلالا وإتباعا للهوى، وهذا هو الفرق بين أهل الجاهلية والإسلام"[3]. ويضيف ابن تيمية "ولأنه لا يُعلم العدل والظلم إلا بالعلم فقد صار الدين كله العلم والعدل وضد ذلك الظلم والجهل"[4]. والمقصود بالعلم عند ابن تيمية هو الذي أصله العقل[5]. فكما يرى ابن تيمية فإن الجهل هو ما يسبب الظلم والجور.

إن المنظور الإسلامي قام منذ بدايته على العلم والعدل، وقد كان ذلك واضحا على سبيل المثال عند ابن تيمية الذي ألح على تحري العلم والعدل في موضوعات الخلاف، وفي الحكم على المخالفين، في أكثر من كتاب من كتبه: فأعلن أن "الدين كله العلم والعدل" [6]، وأن "الله يحب الكلام بعلم وعدل، وإعطاء كل ذي حق حقه، وتنزيل الناس منازلهم"[7]. وقد أكد ابن تيمية أن السنة مبناها العلم والعدل، وذلك هو منهج المنتسبين إليها صدقا لا ادعاء. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن تيمية كان قد رفض ما انتهجه بعض المنتسبين إلى السنة ممن لم يلتزموا منهج العلم والعدل في الحكم على مخالفيهم، فسمى هؤلاء بـ "المتسننة الذين قابلوا الباطل بالباطل، وردوا البدعة بالبدعة"[8] وأوضح أن مثل هذا النهج يثير الفساد ولا ينصر الحق، وقال: "لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات، ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت،

---

(1) المرجع نفسه، ج 10، ص 344.

(2) المرجع نفسه، ج 28، ص 136.

(3) المرجع نفسه، ج 28، ص 136.

(4) المرجع نفسه، ج 28، ص 179.

(5) المرجع نفسه، ج 10، ص 347.

(6) ابن تيمية، **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام احمد بن تيمية**، ج28، ص 179.

(7) المرجع نفسه، ج 12، ص 205.

(8) المرجع نفسه، ج 4، ص 513.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإلا فسيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم"[1].
وحقيقة الأمر أن ابن تيمية كان قد لفت النظر إلى أن العلم والعدل إذا كانا مطلوبين في الحياة اليومية وفي فروع الدين الجزئية، فهما أولى في المقالات ذات الصلة بأصول الدين وكليات الشريعة والتي إليها الناس أحوج. وهكذا فقد رافق المطالبة بالعدل المطالبة بالعلم لأنه الوحيد الذي يكشف عن كيف تكون الأشياء عادلة؛ فالعدل ممتنع دون العلم بالحقوق والواجبات؛ لأنه يتطلب إثبات الحق وتفعيل الواجب.

إن التكليف في ظل مبدأ العدل يحول الإنسان من قانت متعبد إلى سابر لغور أسرار هذا الكون في محاولة للكشف عما وكيف أراد الله للإنسان أن يسلك في تعامله مع مكوناته بما يحقق سعادته القصوى في الدنيا وفي الآخرة. فالفعل الذي يتعارض مع مبدأ العدل يتعارض مع مبدأ التكليف وأخيرا مع مبدأ التوحيد وهو(الفعل) مصدر الشر ومصدر التعاسة للإنسان ليس في الآخرة فحسب وإنما في الدنيا. فالإيمان ليس منهج آخرة فقط وإنما المنهج الصحيح الذي يحقق اكبر سعادة ممكنة في الأرض. والمنفعة لا تكون إلا بإتباع التعاليم التي يقتضيها الإيمان بالتوحيد وأيا كان مصدرها؛ العلم أو الوحي على اعتبار أنه لا خلاف بينهما بحسب اقتضاء الرؤية الإسلامية. فالذي يكفي من العلم للتحقق من مبدأ التوحيد لا بد يكفي للتحقق مما على الإنسان فعله أو ليس عليه فعله. إن العلم في المنظور الإسلامي هو الأساس الذي يكشف عن قوانين الكون، وهو بذلك يخدم مبدأ التوحيد . وأعتقد هنا أن ما يجعل الخلاف بين العقل والنقل هو كون العلم ليس مطلقا ولا زال يحتمل الخطأ، والتجربة الإنسانية تشهد على ذلك. وإضافة إلى ذلك فإن النقل يعتمد على النصوص التي قد نعاني من سوء فهمها أو عدمه. إن المفروض أن لا يكون هناك أي تعارض بين العقل والنقل إلى الحد أن كل ما يتفق مع الشريعة لا بد يتفق مع العلم والعكس صحيح. إن الأساس الذي يمكننا من هذا الافتراض هو أن الدين لا يقبل أي أحكام جديدة، تتعلق بالقضايا المتجددة كالتدخين أو عمليات الإجهاض، إلا بناء على أمور عقلية. فالعقل له مكانته الخاصة في الإسلام. وهنا نرى ابن حزم أعطى للعقل مكانة تنسجم والمكانة التي وضعها له الإسلام، وكتاباته تحفل بالاهتمام بالعقل والاحتكام إليه لا سيما في المسائل التي لا يجد فيها نصا، يقول إحسان عباس "وقد يبدو من هذا العرض أن ابن حزم انتصر للعلوم الدينية دون أن ينكر الدور الهام الذي تقوم به علوم الأوائل، ولكن التعمق في دراسة الرسالة يدل على أنه استطاع الربط بين الجانبين ربطاً وثيقاً حين ذهب يثبت ضرورة الاستدلال العقلي البرهاني الذي يعده

(1) المرجع نفسه، ج 5، ص 83.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مدخلاً إلى التدين، فالمؤمن يستطيع عن طريق التمرس بالفكر المنطقي أن يتوصل إلى البت في أمر العالم"[1]. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الإسلام عندما يطالب الإنسان بالإيمان بالأمور الغيبية فإنما من كونها لا تترك فجوة عند الحديث عن العلاقة التي تربط الإنسان والله والكون. فالقرآن متخصص بالحياة من حيث هو منهج جامع لكل مناحي الحياة الإنسانية الدنيوية والأخروية. يقول فزلون:"إن الإسلام منهج حياة وأكثر من مجرد أداء شعائر.....،... والدين عبارة عن منظومة متكاملة من السلوك الذي يتعلق بصحة الفرد من ناحية والترتيب الطبيعي من ناحية أخرى. إنه يزودنا بالمنظور الكلي للوجود؛ لا يفرق بين ما هو علماني وما هو مقدس ولا بين الإنسان والطبيعة التي يعيش فيها"[2].

وعليه فقد كان للتوحيد وما انبثق عنه دور فاعل في نشوء ونمو المنهج العلمي التجريبي في الإسلام، وسوف نرى كيف انعكس هذا على ولادة منهج الحياة. فهو يحث الإنسان على التفكير، والنظر، والتأمل، والتحقق من قوانين وأسس هذا الكون لما في ذلك من انعكاس على حياته. فالمطالبة ليست من أجل المطالبة، كما أنها ليست من باب الفضول؛ وإنما لأنها عين المسار الصحيح. إن هذا ما دفع العلماء المسلمين لتصميم أنموذج أو منهج خاص بهم سمي فيما بعد (بالمنهج العلمي). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن "المنهج العلمي قد تعني أمرين؛ الأول أنه المنهج ألذي كان سببا في تقدم العلوم وهذا ما يفهم عليه في الغالب، والأمر الثاني أنه المنهج الذي تأسس على أسس علمية صحيحة، وهذا هو المعني الذي أفضل أن أطلقه على المنهج العلمي عند المسلمين؛ فليس كل منهج يقود إلى علم يكون بالضرورة منهجا علميا، فالشعوذة، والتنبؤ قد يؤديا إلى علم، ولكن على سبيل المصادفة. وليس هذا فحسب، فالعلوم ليست بالضرورة نافعة، ومثال ذلك ما أوصلتنا إليه العلوم المعاصرة من أزمات وخيبات أمل وعلى رأسها الأزمة البيئية.

في هذا المنهج قال روجير بيكون(Roger Bakon): "إنه بإتباع المنهج التجريبي، الذي كان له الفضل في تقدم العرب، فإنه يصبح بالإمكان اختراع آلات جديدة تيسر التفوق عليهم. ففي الإمكان إيجاد آلات تمخر عباب البحر دون مجداف يحركها، ومن ثم فإن السفن الكبيرة المناسبة للنهر أو المحيط والتي يقودها رجل واحد قد تسير بسرعة أكبر مما لو كانت ممتلئة بالرجال. وكذلك يمكن صنع عربات يستطاع تحريكها دون الاحتياج إلى دواب الجر. وهي الصورة التي

---

(1) ابن حزم، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (تحقيق إحسان عباس)، ط1، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت. ص29، 1981

(2) Fazlun , **Social And Economic Dimensions of Global Environmental Change**, pp. 332–339

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نتصورها للعربات ذات المناجل التي كان القدماء يحاربون فوقها. وفي الإمكان إيجاد آلات طائرة يستطيع المرء أن يجلس فيها ويدير شيئاً تخفق به أجنحة صناعية في الهواء مثل أجنحة الطير"[1]. وبالفعل فقد كان ذلك المنهج قادرا على تحقيق تنبؤات بيكون، إلا أن هذا المنهج لم يكن موفقا على الرغم من التقدم العلمي الذي أحرزه "منهجه المطَّور عن المسلمين"[2]، فقد افتقد عناصر أساسية عندما غيب الجانب الروحي والإنساني الذي قام عليه المنهج العلمي عند المسلمين في الأساس. وهكذا فبدلا من أن يكون التقدم نعمة فإننا نجده نقمة تكاد تقضي على البشرية. لا بد إذن من إعادة النظر في العلم وما يقوم عليه وربما ما افتقده من عناصر المنهج السليم. والأمر لا يختلف في المنهج الديكارتي والنموذج الكوهني (Kuhnian Pattern) ومنطق الكشف العلمي لكارل بوبر، اللذين يُرّوج لهم كثيراً. وبشكل عام فإن نظرية العلم ومناهج البحث المعنية بطرق البحث في العلوم، للوصول إلى الحقيقة العلمية أو للبرهنة عليها لا زالت منقوصة وربما يكون السبب هو فلسفة العلم. فعلى الرغم من أن نطاقها قد اتسع ليشمل دراسة وتحليل كل ما يتعلق بالعلوم ولغتها وتطورها وتقنياتها من مختلف النواحي المعرفية والمنهجية والقيمية والأنطولوجية والاجتماعية والتاريخية وغيرها، إلا أنها لا زالت تُغّيب الجانب الروحي الذي مجال اهتمامه هو مجال اهتمامها من حيث إن كليهما يهدف للتعرف على مكانة العلم في حياتنا ودوره في تكوين نظرة الإنسان الشاملة إلى قضايا الوجود والحياة، وربما تؤدي عقيدة التوحيد الإسلامي إلى أن يصبح مفهوم العلم أوسع وأشمل منه لدى فلاسفة العلم الذين يقفون من الديانات عامة موقفا سلبيا، ولا زالوا ينكرون وحدة الإنسان والطبيعة. ويشير جاركو فيكيلا (Jarkko Vilkkilä) إلى أن "اللحظة الديكارتية شكلت الحد الفاصل لوحدة الإنسان والطبيعة، إذ إن النظرة إلى العالم فيما قبل الديكارتية تميزت باعتباره وحدة واحدة؛ من حيث إن كل ما فيه يوجد بانسجام وله موضعه الذي يناسب ماهيته وربما يكون هنا المقصود برتبته الطبيعية"[3]. أما الدين فلا يرى في فلاسفة العلم

---

(1) عبد الرحيم، عبد المجيد (1976)، **مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص324

(2) خان، وحيد الدين (1984)، **واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام**. (ترجمة د. سمير عبد الحميد إبراهيم، مراجعة د. عبد الحليم عويس)، القاهرة: دار الصحوة، ص251-256.

(3)Vilkkilä, Jarkko (2011), **Curriculum, Capitalism, And Cognitive Science: A History of The Present**. Unpublished Dissertations On Social Science, Tallinn University. See Also Scharff, R. C. & Dusek, V. (Eds.) (2003), Philosophy of Technology - The Technical Condition - An Anthology, Blackwell Publishing, Cornwall. pp. 93

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عيبا إلا موقفهم هذا. فالإسلام جمع بين العلم والدين، فكم من علماء الفقه كانوا علماء في العلوم الطبيعية والدين، حتى كانت هذه الوحدة بين العلم والإيمان واحدة من سمات الحضارة الإسلامية؛ فابن رشد شارح أرسطو، وصاحب كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) في الفقه المقارن، وله كتاب (الكليات) في الطب. وابن النفيس القرشي الدمشقي كان يتولى تدريس الطب وتدريس الفقه، وقد قام بشرح كتاب (التنبيه) في الفقه الشافعي للشيرازي، وألف في الطب والنحو. وهكذا فإن الأزمة ليست جراء العلوم وإنما من ظلم العلوم أو كما يضعها سيد حسن ناصر " العلوم الغربية ليست شرعية لأن العلماء وباقي المجتمع فشلوا في رؤية الحاجة ل "معرفة أعلى رتبة" تتكامل بها العلوم وتندمج فيها القيم الروحية بالطبيعة[1]. والحقيقة أن هذا الاتجاه قد بدأ يطفو على السطح من جديد، فـ (فرد فان دايك) يقول "إن الطبيعة قد تحطمت وإننا لا نستطيع إنقاذ العالم الطبيعي إلا باكتشاف قداسته"[2]. وكما يشير وحيد الدين إلى الدمار البيئي "ان دمار اليوم قد جعل عددا من مفكري العالم يضعون آمالهم وعقائدهم على أرواحهم كآخر ملجأ للمثالية، وبدأوا بالاتجاه نحو الروحانيات بدلا من الماديات، حتى إن بعض الناس يقول إن عملية السمو هذه إنما تصل بالحضارة إلى أعلى مراحل الشعور وتصل بالإنسان في النهاية إلى أسمى وأعلى حقيقة أي الله"[3].

3.3 القيمة والواقعة. انفصال أم اتصال؟

يقول التويجري "إن القيم (الرّوحيّة، والعقليّة، والإنسانيّة كمكارم الأخلاق والفضائل) بشكل عام تنسجم تماماً مع الفطرة الإنسانيّة، ومع السّنن الكونيّة، ولا تتصادم مع القيم الخيّرة

---

(1) Seyyed, Hossein Nasr, (2003), Islam: The Contemporary Islamic World, And The Environmental Crisis. Chapter 2 In Azizan Haji Baharuddin, Frederick M. Denny, Richard Foltz, (2003), **Islam and Ecology : A Bestowed Trust**, Cambridge: Harvard University press. pp. 85-107

(2) Van Dyke, Fred (2008). **Conservation Biology: Foundations**, **Concepts, And Applications**. 2nd Edition, Springer, Wheaton Chicago pp.44

(3) خان، **واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام**. ص 251-256.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المستوحاة من الأديان الأخرى، والمذاهب الفلسفيّة، ومع جوهر الثقافات والحضارات الإنسانيّة"[1].

إنني أحاجج بناء على هذا أن القيم مستقاة من الطبيعة وقوانينها وليست عقليات أولية؛ إذ لو كانت كذلك لكان كل الناس صادقين عادلين ولكنهم فقط ينزعون إلي الخير والإيمان والحق.

تشكل القيم الركائز الأساسية التي تقوم عليها الأخلاق. وحتى في النفعية فإن كون الفعل صحيحا أو خطأ له علاقة بما إذا كانت نتائج الفعل ذات قيمة أفضل من غيرها تحت نفس الظروف. ولأن مفهوم القيمة(الفلسفية) غامض ومشوش فقد جعل الفلاسفة ينشغلون بالبحث في "من يملك القيمة الذاتية" بدلا من السؤال عن "ماهية القيمة الذاتية". ومهما يكن فإن فهم القيمة الذاتية يتطلب منا مقارنتها مع القيمة الأداتية . فالقيمة الأداتية للشيء تكون بمقدار منفعته للإنسان أو إنجاز لعمل شيء ما. أما القيمة الذاتية (Intrinsic value)، أو ما يطلق عليها القيمة الباطنية للشيء، "فتعتمد على أن للشيء في ذاته قيمة، وليس لكونه نافعا للإنسان أو غيره"[2]. وهذا يعني أن القيمة الذاتية في الشيء مستقلة عن الإنسان فلا تكون بسبب استعماله له كطعام أو مأوي أو لأنه جميل ممتع أو أي شيء آخر، ولكن قيمته تكمن في مجرد وجوده. ورغم ذلك فإن القيمة الذاتية في الغالب مثار جدل بين اتجاهين رئيسين. فالقيمة الذاتية بلغة كانط تكون في الشيء ذاته(كالإنسان) وليس لوضع أو حالة يكون عليها الشيء كما هو الحال في مفهوم جورج مور(George moore) (كحالة السعادة)[3].

وعلى الرغم من إنكار فلاسفة الوضعية المنطقية لكل حكم قيمي إلا أننا نجد أن المنظور الإسلامي يعد الفلسفة بثوب جديد بدلا من الثوب الذي انتزعه الوضعيون المناطقة أمثال؛ رسل، ومور، وفتجنشتين، وكارناب، وأير، وشليك، وفايجل، وغيرهم مثل تولمان، وستيفنسون حين استبعدوا كل القضايا التي تخرج عن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية باعتبار هذه هي القضايا الوحيدة التي تحمل معنى، فيما أن ما عداها لغو وباطل. إن أي قضية رياضية هي قضية تحليلية يكرر محمولها موضوعها وتلك هي سمة قضايا المنطق والرياضيات، وأما العلوم

---

(1) التويجري، **البيئة في الإسلام**، ص 4

(2)Abedi-Sarvestani And Mansoor Shahvali, **Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, pp. 610.

(3)Bradley, Ben, (2006), Two Concepts of Intrinsic Value, **Journal of Ethical Theory And Moral Practice**,Vol. 9, pp. 111–130.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التجريبية فهي قضايا تركيبية تتطلب التحقق من صدقها بالرجوع إلى معطيات الحس في الخبرة أو التجربة الحسية. وهكذا فإن المناطقة لم يبقوا للفلسفة إلا التفرغ لتحليل النوعين السابقين من القضايا من حيث المبنى والمعنى. وهذا يعني أنه لا يعود للقيمة أو الأحكام القيمية مكان، لأنها ليست قضايا على الإطلاق مما يمكن أن يوصف بالصدق والكذب . إنها عند شليك لا تجد دعوى إلا في دعوتها الانفعالية؛ إيماء، أو إيعازا، أو رجاء، أو أمرا مما لا يكون استخلاصه من معرفة الوقائع. إن القضية (س) خير؛ بالنسبة له عبارة انفعالية دينامية وليست وصفية. وعلى الرغم من إنكار القيم والإحكام القيمية عند الوضعيين المناطقة، إلا أنك سرعان ما تجدهم غارقين في عالم القيم والإحكام القيمية. يقول جورج مور " إن الخير عند صاحبه لا يقبل التحليل والتعريف؛ إذ إنه خاصية بسيطة فذه فريدة لا يمكن إدراكها إلا بالحدس أو البصيرة المباشرة، وذلك يعني أن القيم الذاتية في الشيء يمكن إدراكها دون توسط أو برهان. في حين أن شليك يقع في شباك القيم عندما يقول إن الأخلاق جهد لتحصيل المعرفة وأن القيم موضوعية. فالحكم الخلقي عنده والحكم العلمي سواء، كل منهما يقوم على أساس النظر والنتائج حسب قواعد مقرة أو قانون معلوم. أما فايجل فيعزو للقيمة معنى واقعيا، فهي التي تحددها الحاجات والاهتمامات التي تفرز ما قد يثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات ويحكم عليها بالصدق أو الكذب[1].

يؤكد صلاح رسلان أنه "مهما كانت القيمة وفي أي اتجاه فلسفي فقد غلب ردها إلى الخير"[2]. فالقيمة التي تتمثل بالخير هي تاج المثل عند افلاطون والأسمى عند أرسطو وتتوحد مع العلة الأولى عند توما الاكويني بينما يردها ديكارت إلى الله . وعلى الرغم من أنها لا توجد على النحو الذي توجد عليه الموضوعات المادية، إلا أن كانط اعترف بموضوعية القيم على أساس قيمي (اكسيولوجي)؛ بمعنى؛ "أنه على الرغم من عدم القدرة على تبرير الإعتقاد بوجود الله والحرية وخلود النفس تبريرا علميا، إلا أنها ضرورية لإقامة الأخلاقية"[3].

---

(1) قنصوة، صلاح (1986)، **نظرية القيمة في الفكر المعاصر**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص 22

(2) رسلان، صلاح الدين بسيوني ، (1990). **القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص 124-188

(3) المرجع نفسه، ص 86

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكما اختلف الفلاسفة في رد القيم وتعينها فإننا نجد أن الأمر لم يكن مختلفا عند المتكلمين . فالأشاعرة والمعتزلة اختلفوا في مرد الخير والشر, فالخير عند الأشاعرة هو ما أراده الله، والشر هو ما نهى عنه. وفي الجهة المقابلة نجد المعتزلة على خلاف مع الأشاعرة على أساس أن الخير موضوعي ويمكن للعقل إدراكه فهو لا يتوقف على أوامر الله ونواهيه أو مصالح الناس وأمانيهم أو أي من أفعالهم. إن هذا ما يعرف بنظرية الحسن والقبح العقليين" فالله لم يأمر بالخير إلا لأن الخير حسن في ذاته، ولم ينه عن الشر إلا لأن الشر قبح في ذاته، وبهذا يكون الإنسان قادرا على التمييز بين الخير والشر"[1]. وعلى خلاف بعض الفلاسفة؛ مثل أوجست كونت الذي يرد القيم إلى المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان، والماركسية التي ترد مصدرها إلى الأحوال الاقتصادية، ونيتشه الذي يردها إلى الإنسان صانع القيم فإن مصدر القيم في الإسلام؛ الحرية والعمل والعلم والحب والحق والصدق والجمال، هو التعاليم الإسلامية[2]. فالقرآن والسنة هما المصدران الأساسيان للقيم الإسلامية ويأتي القياس والاجتهاد والعرف كمصادرٍ للأحكام العملية وذلك بما يتفق مع مبادئ الشريعة. والقيم من الدين ذاته، وهي تجمع الأخلاق والعبادات والمعاملات وبالتالي فهي، في المنظور الإسلامي، معيار الصواب والخطأ. والحقيقة أنه لا بد من التمييز هنا بين مفهومي القيم الإسلامية والقيم الفلسفية، وسوف أحاول الربط بينهما على اعتبار أنهما وجهان لعملة واحدة. أحمد سرفستاني ومنصور شافلي يرفضان أي قيمة ذاتية ويعزوان القيمة الذاتية لله فقط؛ لأن مركز القيمة في الإسلام حسب رأيهما يعود مباشرة لله بينما الأشياء الأخرى كالإنسان والحيوان والنباتات والجمادات تكون قيمتها بالنسبة لله. والإنسان تنبع قيمته الذاتية من مسؤولياته وأدائها حسب أوامر الله؛ وهذا يعني تقييم الفعل بما يتفق مع الأوامر الإلهية. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن أنهما ربطا بين القيمة الذاتية الفلسفية والقيم الإسلامية ولو كان بطريقة غير ملحوظة؛ وذلك عندما قالا إن القيمة الذاتية، وإن كانت غير مباشرة، فإنها تعتمد على مدى الانصياع للأوامر الإلهية وهذا يعني الامتثال للقيم الإسلامية كالعدل، والصدق وغيرهما. وعلى الرغم من أهمية ما قدماه، إلا أن نظرتهما تبقى نظرة لاهوتية تقوم على المركزية الدينية[3]. إنها نظرة تبدأ من الدين ولا تقبل إلا بتحقيق أغراضه، فهي بالتالي، وحسب الأسس التي تقوم عليها فلسفة الأديان، تعتبر نظرة لا عقلانية بحد ذاتها. ففلسفة الأديان تقوم على فحص الدين

---

(1) المرجع نفسه، ص 124-188

(2) المرجع نفسه، ص 124-188

(3)Ahmad Abedi-Sarvestani And Mansoor Shahvali, **Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, pp. 613

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فحصا عقلانيا بعيدا عن طريق اللاهوت وأغراضه، سعيا لتكوين رؤية علمية للكون والحياة والتحقق منها اعتمادا على العلوم المختلفة. وعلى الرغم أننا هنا لسنا بصدد توجيه النقد لفلسفة الأديان إلا انني لا أشك في أنها لم تستطع للآن تقديم رؤية علمية واضحة للكون والحياة اعتمادا على العلوم المختلفة بما فيها العلوم الطبيعية. ولكن على الرغم من ذلك ففي فلسفة الأديان لا بد من تفسير عقلاني لتكوين وبنية الدين من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ونمط في التفكير في قضايا الوجود[1].

وعلى الرغم من أن هذه النظرة لاهوتية إلا أنني أرى أنه من الممكن اعطاؤها طابعا عقلانيا. وهنا لا بد من إعادة التأمل والنظر في ماهية القيم الإسلامية. لنأخذ على سبيل المثال قيمة الصدق وقيمة العدل للتوضيح. لنقل إن عليا صادق. إننا إذا فكرنا في الصدق هنا، فإنه لا بد يعني صفة في سلوك علي قولا أو فعلا. إنه مجرد صفة لما يقوله علي أو يفعله. لكن الصدق صفة غير ملازمة لجميع أقوال علي أو أفعاله. فقد يكون علي صادقا في قول أو فعل وكاذبا في قول أو فعل أخر؛ فليس من الممكن أن يكون علي صادقا بإطلاق، وهكذا الأمر بالنسبة للعدل فقد يكون علي عادلا هنا، وليس عادلا هناك. إن هذه القيم التي نتحدث عنها في المنظور الإسلامي هي من صفات الله وأسمائه أو من طبيعة أفعاله. فالصدق والعدل مثلا من صفات الإنسان وهي من صفات الله كذلك. ولكن هل يمكن أن يكون هناك صدق إلهي وآخر إنساني؟ إن الإجابة تكمن في أن ما يميز الصدق الإلهي عن الإنساني هو أن الله صادق بإطلاق؛ بمعنى أن الله صادق دائما في جميع أفعاله وأقواله. أما الإنسان فإنه ليس صادقا بالمعنى المطلق نفسه؛ بمعنى أنه قد يصدق في قول ولا يصدق في آخر. إن هذا لا يعني أن هناك نوعين من الصدق ونوعين من العدل واحدها إنساني والآخر إلهي. فالصدق هو الصدق لا تباين فيه ولا اختلاف ، وكذلك العدل لا تباين فيه ولا اختلاف. وقد يظن البعض أن الصدق أو العدل درجات ولكن هذا غير صحيح. فالعدل والصدق صفة بسيطة غير قابلة للتجزئة. فالعبارة مثلا إما صادقة وإما كاذبة. إنها لا تحتمل الصدق والكذب معا . وفي الوقت نفسه لا يمكن أن يكون علي صادقا وكاذبا في الوقت نفسه. ولكن قد يكون صادقا في موقف وكاذبا في موقف آخر. وعلى الرغم من ذلك فإننا لا زلنا نقول إن عليا صادق. وقد تفوت هذه العبارة على بعض الناس بالظن أن عليا صادق بإطلاق، في حين أن المقصود بها هو أنه صادق في هذه القولة أو الفعلة تحديدا أو بشكل عام؛ بمعني أنه أميل إلى قول الصدق أكثر من الكذب. وهكذا فإن درجة الصدق تعود على الإنسان وليس على الصدق نفسه.

---

(1) الخشت، محمد، (2001). **مدخل إلى فلسفة الدين**، القاهرة: دار أنباء للطباعة والنشر، ص33

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالإنسان لا يكون صادقا أو عادلا ولكن على درجة من الصدق أو العدالة، ومن هنا تأتي مصداقية علي أو عدالته. إن الصدق المطلق من صفات الكمال، ويعني الصدق في كل قول أو فعل بدون أي استثناء. ولما كانت إرادة الله تقتضي الخير والكمال للإنسان، ولما كانت صفات الله هي عين الخير والكمال فإن الله لا بد اقتضى آن تكون صفات الإنسان على نحو صفاته. فالله عادل، وصادق، ورحيم..... الخ، ويريد للإنسان أن يحقق كل ما أمكنه من هذه الصفات؛ لأن ذلك عين الحكمة والصواب وفي غيره يضل الإنسان ويهلك. وهكذا فإن الإنسان بالامتثال والتحلي بهذه القيم أو تحقيقها يسعى لتحقيق الكمال أو التشبه ببعض صفات من استخلفه. إن هذا يضفي على القيم نوعا من القداسة. فالقيم أصلا ترتبط بأسماء الله وصفاته وأفعاله. والقرآن عندما تحدث عن القيم لم يكن ذلك إمعانا في التنزيه والتجريد وإنما باعتبارها أفعالا؛ العدل والعلم والقوة والرحمة.... الخ. فالروح الإلهي يخرج من تجرده فيحقق ذاته في الكون عبر أفعاله الإبداعية. وبالإضافة إلى ذلك فلو تأملنا ما في المنظور الإسلامي لوجدنا أن الله بأسمائه وصفاته يتجلى ويظهر في الكون، أي في مخلوقاته. وهنا يكون الكون انعكاسا لصفات الله تعالى في خلقه. يقول ابن تيمية "إن الله لم يستحدث صفة كان منها خليا أو اسما كان منه بريا، وإنما كلها واقعة منذ الأزل فهو يسمى به في جملة فعله"[1].

والسؤال كيف تتحقق هذه القيم في الإنسان؟ هل توهب له هبة أم أنها تُكتسب اكتسابا؟

إن أول ما يتجلى به الله هو الإنسان على اعتبار أن الإنسان أكرم وأفضل الخلق. ولما كانت صفات الله هي الصدق والعدل.... الخ، ولما كان هو خالق كل هذه المخلوقات، فلا بد أن هذه الصفات موجودة في كل عناصر الطبيعة وبدون استثناء. فالقيم ليست انعكاسا للواقع وإنما منغرسة فيه وهي ما تجعل منه وجودا حقيقيا. إن هذه القيم هي الموجِّه لكل ما في الوجود. فلو نظرنا إلى الطبيعة لوجدناها عادلة، وصادقة، وحكيمة... فلا يسري ويتجلى فيها غير صفات الله، نحسها ونشعر بها بكل ما أوتينا من قدرات معرفية. ففي المنظومة البيئية تعبر الأشياء عما فيها بالضبط، فهي صادقة؛ لا كذب فيها ولا خداع، وكذلك لا تتحيز لأي من عناصرها فهي عادلة، ولأنها لو زادت بمقدار أو نقصت لقضت على نفسها فهي حكيمة. كما هو الحال في قانون الجاذبية مثلا، لو زاد قليلا أو نقص لما استطعنا أن نشرب الماء أو حتى أن نتنفس الهواء.

(1) ابن تيمية. **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام احمد بن تيمية** ،ج 5، ص 63.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن الطبيعة عادلة وصادقة دائما لأنها تتبع في سيرورتها قانونا مطلقا لا هفوة فيه ولا استثناء. ففي المنظور الإسلامي هذا القانون أو الناموس هو ناموس الله؛ الذي خلق الكون وفق قانون محدد لا يتغير أبدا. ولما كان الله هو الذي خلق هذا الكون فلا بد من أن أسماءه وصفاته تنعكس وتتجلى فيه. إن هذا يعني أن صفات الله هي القوانين لا بل إنه هو ذاته القانون الذي يسري ويتجلى به في الكون. وهكذا فإن انكشاف قوانين الطبيعة هي عين انكشاف صفات الله ومعانيها. والأهم من ذلك أن تقيد الإنسان والتزامه بها والسير على نهجها يعني التحلي بما تتصف به هذه القوانين من عدل وحكمة....الخ. لم يكتشف الإنسان قانونا في الكون إلا ووجده صادقا ليس فيه خداع، ووجده عادلا كذلك، وكل قوانين الطبيعة الكاشفة عن صفات الله تكون كذلك وبلا استثناء. ألا يعني هذا أنه من الممكن أن نكشف عن كل قيمنا مما في الطبيعة من صفات في قوانينها ونخطو على نحوها؟ أولا يعني هذا أيضا أننا عندما نحاكي الطبيعة في سلوكنا فإننا نكون قد اكتسبنا قيما هي من صفات الله، وأن كل قيمة نحققها إنما نحقق فيها جزء من قداستنا أو قل وجودنا؟

وعلى الرغم من أن الإنسان حر ومختار إلا أنه مطالب بأن يكون في أفعاله مظهرا من مظاهر التجلي الإلهي، يقول تعالى ﴿....وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة الروم: 27). فهو مطالب بالعدل والصدق والحق. مطالب بأن يحقق هذه القيم وليس بالضرورة بإطلاق ولكن حسب وسعه. ففعله يجب أن يكون خيرا وعدلا وجميلا. وإذا كان السؤال كيف يكون الفعل خيرا أو عدلا أو جميلا فلينظر الإنسان إلى الطبيعة. فإذا ما فهم كيف تعمل الطبيعة فإنه يكون قد فهم نفسه وما عليه إلا أن يعمل وفقها. إن القيم التي على الإنسان أن يحققها حاضرة أمام عينية وموجودة في كل شيء وكل ما على الإنسان هو أن يكشف عنها. إنها حاضرة في الإنسان نفسه من حيث هو جزء من الطبيعة، يقول تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ ءايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.﴾(سورةفصلت:53). وعلى الرغم من أن القيم مطلقة في الإسلام إلا أن الإسلام لا يطلبها من الإنسان بإطلاق وإنما حسب الوسع الإنساني، رغم أنه مطالب بالاستزادة فيها لأنها تحدد رتبته ودرجة كماله. لكن هناك قيما متأصلة لا تنفك عن باقي الكائنات كالجمال وما فيها من إبداع وهي ما يجعل من وجودها متحققا طالما أن الأشياء ما هي إلا تجلي للذات الإلهية، وهي نظرة تؤكد أن في عناصر الطبيعة الأخرى كالحيوان قيمة، وأن القيمة ليست مقصورة على الإنسان. وعلى الرغم من ذلك فإن الإنسان يختلف في كونه يحدد هذه القيمة بنفسه، ولا يقف بينه وبينها حائل. أساسها المعرفة أو العلم من جهة والعمل وفق هذا

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العلم من جهة أخرى. فالذين يعلمون يستطيعون أن يحققوا منها أكثر من الذين لا يعلمون وكذلك الذين يفعلون يستطيعون تحقيق أكثر من الذين لا يفعلون. ولكن بالطبع ليس بالفعل أو العمل وحده وإنما بالتوحيد بينهما.

وهكذا فإن الإنسان لا بد أن ينظر إلى هذه القيم ومدى الانصياع إليها, باعتبارها المنهج الذي بموجبه يمكن للحياة أن تقوم وتستقيم ؛ فإرادته إن لم تتفق مع قوانين الطبيعة فإنها تكون السبب في حدوث عدم الانسجام بينه وبينها، وهو ليس في صالحه بأي حال. سوف أضرب مثالا على ذلك، فلو اقتضت ارادته أن يقطع غابة من الأشجار، وهو أمر لا يتفق مع قوانين الطبيعة كون هذه الأشجار تلعب دورا رئيسا في توازن النظام الطبيعي، فليس هناك شك في حدوث عدم الانسجام. وهذا يعني أن كون الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة يجعل انحراف الإنسان عن المسار الصحيح، الذي نتج عن القوانين التي ارتأها لإشباع رغباته وهواه، سببا في حالة عدم الانسجام. ولما كانت قوانين الطبيعة ثابتة فإن هذا يحتم على الإنسان ضرورة المحافظة على الكائنات الأخرى جمادات وأحياء لما يتحقق ويمكن أن ينكشف فيها من قوانين وقيم. وهكذا فإن (القيم) على هذا النحو تمنحنا تفسيرا عقلانيا للسؤال: لماذا على الإنسان أن يكون صادقا أو عادلا أو رحيما أو حكيما في تصرفاته تجاه عناصر الطبيعة الأخرى؟

إن هذا الأنموذج القيمي يجعل من القضايا والعبارات القيمية قضايا تجريبية. إن القول بأن "(س) خير" لم تعد مقبولة إلا عندما تكون موضوعية وذلك بفحصها والتأكد من تحققها في الطبيعة. فالإسلام الذي أخضع لمنظومته القيمية(أحكام الخير والجمال) التي تقوم على موضوعية الوحي والعلم أسقط الكثير من القيم وأوجد بعض القيم الجديدة، واعتبر ذلك مدخلا لتلاقي القيمة والواقع أو ما يسمى ردم الفجوة بين القيمة والواقع. فطوال قرون جادل الفلاسفة أن الوقائع لا تستلزم منطقيا نتائج قيمية، وقد خشي (أرنست بارتريدج) أن يكون هذا مسلمة صحيحة بمعنى؛ أن هناك تخوفا من أنه مهما كانت التطورات في العلم البيئي والإيكولوجيا هائلة، فإن علمًا أخلاقيًّا بيئيًّا مقنعًا لن ينبثق كنتيجة مباشرة لها. وفي الوقت نفسه يقول " إنه حتى الآن قد تكون لحقائق الإيكولوجيا (وكذلك علم النفس ونظرية المنظومات وفروع معرفية أخرى) تأثيراتٌ ذات دلالة على البحث عن أخلاقيات بيئية"[1]. إن العبارة الأخيرة مطمئنة ولو قليلا. فما كان يخشى منه يراه يتحقق على أرض الواقع. فمقولته بحد ذاتها مطمئنة لإمكانية التجسير بين الواقعة والقيمة.

(1) بارتردج، **مدخل إلى الفكر الإيكولوجي**، ص96-98.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومن ناحية أخرى يقدم (أرنست) حجته اعتمادا على المنطق الصوري ويقول إنه طالما أن العلوم الوضعية تقوم على مسلمات غير مبرهن عليها (كالاستقراء والتجانس) كما بين ديفيد هيوم، فإنه من الممكن أن تتضمن النواةُ الأكسيوماتية [البديهية] للأخلاق افتراضاتٍ غير مبرهن عليها على اعتبار أنها ستعطي نتائج تقريبية كما في العلم تماما، ويقدم مسلمات مثل الصحة أفضل من المرض، واحترام الذات بالقدر المعقول أمرٌ جدير بالكفاح من أجله، وإشباع الرغبة والطموح، في حدِّ ذاتهما، كما يبدو للوهلة الأولى، أفضل من الإحباط وإنكار الذات، والسعادة مفضَّلة على البؤس. وحتى إذا لم نستطع تعريف "السعادة" تعريفًا مانعا وجامعا، إلا أننا جميعًا نعلم متى نكون سعداء ومتى لا نكون كذلك. وعندما نستطيع، ببذل الجهد ذاته، تعزيز سعادة الآخرين أو أذيتهم، فإن الواجب يُلزمنا اختيار الأول. والعالم بأشكال حياة قابلة للتفتح مفضَّل على عالم من دونها؛ ومن الأفضل أكثر لو أن مجتمع الحياة مستقر ومتنوع؛ والأفضل من ذلك كلّه لو أن بعض أشكال الحياة يعي ويفكّر (أي أن توجد كائنات أخلاقية أو "أشخاص)"[1]. وهكذا فإن الجانب المضيء من هذه المقولة يكمن في أن حقائق الطبيعة وسلوكها سيكشف أو أنه قد بدأ بالكشف عن بعض القيم. أما الجانب المظلم فهي أن تبقى القيمة شيئا والواقعة شيئا آخر. إن الواقعة والقيمة ستبقيا منفصلتين طالما اعتقدنا أن القيم موجودة في العالم الآخر وطالما أننا نريد لها أن تتجسد، بينما حقيقتها إن القيم موجودة في الواقع وأساسها في الطبيعة وفي خصائص الأشياء وما تخضع له من قوانين. وبالإضافة إلى ذلك، فإنها توجد في الإنسان وتتفاوت في الدرجة تبعا لحكمته ومعرفته بحقائق الأشياء.

إن القيم في الإسلام تكون جزءاً لا يتجزأ من عالمنا ببعديه الطبيعي والروحاني. فإذا ما قرنّا الأخلاق بالحسن والقبح فإن الأخلاقية لا تكون بالعقد الاجتماعي ولا بما يتفق عليه جماعة أو يقره الشرع وإنما تكون بما تقتضيه طبيعة الأشياء، تماما كما افترض المعتزلة يوما وعلى نقيض ما تراه النظرية النسبية الحديثة في الأخلاق والتي تمثلت في محاولة أميل دوركهايم ارجاع الأخلاق إلى العادات الاجتماعية على اعتبار أن الأحكام الأخلاقية هي أحكام تركيبية، أي لا تستبطن العقاب أو الثواب وليست أحكاما تأليفية أولية خارجة عن نطاق التركيب الاجتماعي،وهذا يعني أن الحكم الأخلاقي عند أميل دوركهايم يستمد بعده القيمي من خلال إضفاء المجتمع هذا البعد عليه في حين أنه لا يحمل في طياته أي قيمة ذاتية على الإطلاق ، بمعنى أن القيمة الأخلاقية

(1) المرجع نفسه، ص96-98.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إنما ترتد إلى قيمة اجتماعية[1]. إن مقارنة هذا مع المنظور الإسلامي ستبين أنه في الوقت الذي ترد فيه القواعد الأخلاقية إلى أسس اجتماعية ويكون فيها الإلزام اجتماعيا[2]، فإن المنظور الإسلامي يردها إلى قواعد طبيعية وينظر إلى الإلزام الخلقي على أنه طبيعي.

3.4 طبيعة القيم

إن ما ذكرناه سابقا يضفي على القيم نوعا من القداسة، ولكن ليس من حيث إنها في الفعل الإنساني وإنما من حيث إنها تعكس صفات خالقها (الله) في الطبيعة. وهي عندما تكون في الفعل الإنساني فإنها محاكاة للصفات الإلهية على الرغم من أن بعضها يتجلي في الإنسان نفسه من حيث هو مخلوق طبيعي كالجمال والنظام وحسن الإبداع. أما العدل مثلا أو الصدق فلا يوهب وإنما يكتسب اكتسابا، وليس بالضرورة أن يلازم الفعل الإنساني. ويكتسب الإنسان القيمة الذاتية بما يلازمه أو لا يلازمه من هذه القيم. هكذا هو الإنسان إذن فقد يكون اليوم على قدر، وغدا في أسفل السافلين. والقيم ليس غريبة على الإنسان؛ بمعنى أنها ليست منفرة كما أن لدى الإنسان من الاستعداد الروحي لقبول القيم كما لو كان مستعدا لها لا بل مفطور عليها لا بل مطبوع على القيم، وإلا فكيف نفسر سحر النظام الحيوي في الإنسان؟ والذي يتجلى فيه الصدق والعدالة والأمانة وغيرها؛ ويكفينا هنا أن ننظر إلى كيف يتوزع الدم والغذاء على الخلايا ليتبدى هذا الخير أو النظام الذي يمثل الحالة الخام التي خلق عليها الإنسان؛ يقول فزلون: "الفطرة مبدأ يعبر عن الحالة الخام وتشير إلى الإمكان والاستعداد للخير الذي القي على عاتق الإنسان وعيا وضميرا[3]. إن القيم على هذا النحو تفسر التقاء المبادئ التي قامت عليها الحضارات الإنسانية مما جعل بعض المفكرين يعتقدون أن القيم بحد ذاتها فطرية في الإنسان والطبيعة على حد سواء، وهو ما يعلل انسجام القيم الإنسانية وعدم تناقضها مع بعضها. فالحضارات الإنسانية لم تقم من الفراغ وإنما من الخبرة والمعاناة ومحاكاة الطبيعة في أفعالها.

إن القيم في الإسلام ليست غريبة على الفكر الإنساني إذ إنها تتماشى مع طبيعته. فعلى الرغم من مثاليتها وعدم إمكان تحققها بالمطلق في السلوك الإنساني إلا أن المطالبة بتحقيقها

---

(1) وهبة، مراد ،(1994). **مستقبل الأخلاق**، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ص 71.

(2) المرجع نفسه، ص77

(3) Fazlun , **Social And Economic Dimensions of Global Environmental Change**, pp. 332–339.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أعتبر واقعيا من حيث إن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها، وبالتالي فإنه من الممكن تطبيقها وجني بعض ثمارها، وهي بهذا تكون قد راعت حدود القدرات الإنسانية. وهي وإن كانت تهدف إلى المثالية فإنها في الوقت نفسه تتضمن الاعتدال والتوازن في كل شيء وعدم الإسراف، وعدم التبذير بالموارد البيئية بحيث تكفي ضرورته وحاجاته. فهي تجمع بين الشيء وضده حتى الدنيا والآخرة، يقول تعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ..... ﴾ (القصص :77).

وما يصبغها بالواقعية أنها تتعلق بنواحي الحياة المعاشة فلم تكن مجردة أو نظرية كما أن بتحقيقها تتحقق فائدة عظيمة تنعكس على الفرد والمجتمع معا. والقيم الإسلامية وأن كانت منسجمة مع الواقع وسببا في التوازن بين الفرد والمجتمع فهي لا بد تجمع بين المادي والروحاني ولا ترى أي عداء بينهما وهي إذ تطالب بالتغيير من النزعة المادية إلى الروحانية فلأن الأخيرة ينبثق عنها الوحدة من الشرك، والغنى من الفقر، والسعادة من التعاسة، والمعرفة من الجهل. والسؤال كيف يمكن تطبيق هذا المشروع القيمي بحيث ينعكس على الطبيعة ويحقق انسجاما معها؟ إننا بدراسة هذه الكائنات الطبيعية نستطيع أن نستلهم القيم والنظام الذي يسير الإنسان. إن الحيوانات والكائنات بحركتها غير الواعية واللاإرادية تحقق اتزانا في الطبيعة، وليس ذلك إلا لأنها ترتبط بقانون موحد هو قوانين الطبيعة. إن ما أريد قوله هنا هو أن نستلهم منها النظام وكيف أن عناصره تحقق التوازن؛ فكل ما علينا فعله للحصول على الدفء، الذي يتمتع به الدب من فروه، هو أن نفهم الآلية التي يعمل بها الفرو فلا يكون الدب عرضة للانقراض. إن الطبيعة مصدر الهام ومعرفة وما يحول بيننا وبينها أننا أحياننا لا نحقق قيمها. وهو ما نتج عنه التلوث البيئي. وهذا هو سبب عدم التوازن. إن الطبيعة تعني ما تقول وما ينبغي أن يكون. وهكذا فإنه وبناء على ما سبق وطالما أن سنة الله في الكون واحدة لا تتغير فإن هذا يعني أن الكون كله يخضع لقانون واحد على المستويين المادي والروحي. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الغرب لا زال يتلمس الطريق للوصول إلى منظومة قيمية تسعده، في حين أن الإسلام كان قد قدم لنا هذه المنظومة منذ أول ظهوره ونزوله. وهذه المنظومة القيمية تجمع بين المادي والروحي. وهذا يعني أن القوانين الأخلاقية تتفق ويمكن اشتقاقها من القوانين الوضعية والعكس صحيح؛ من جريان الماء، وخصائص المعادن، والبرق والرعد. وهناك تعبيرات كثيرة في ذات الخصوص ولو أنها لا تبدو ذات علاقة. فالناس معادن، وإن كانت قد قيلت على سبيل المجاز فأنني أرى فيها قولا فلسفيا يمكن سحبها على المقولة السابقة. وهكذا فإن أهمية القيم وموضوعيتها يمكن التحقق منه على مستوى الفرد والجماعة، إذ إنها مسؤولة عن إعادة ضبط تصور الفرد ورؤيته السليمة، وتؤدي دورا مهما في إعادة بناء شخصيته التي تحدد أهدافه وبالتالي سلوكه تجاه الآخرين والكائنات الأخرى والله وكل ما هو

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خارج حدود أنانيته. كما أنها مسؤولة عن تماسك المجتمع ووحدته وتحقيق أهدافه، وتحدد للمجتمع الصيغة التي يعامل بها أهداف ومبررات وجوده.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

4 الفصل الرابع: الحكمة البيئية في المنظور الإسلامي

الحكمة البيئية في المنظور الإسلامي

الانتقال من العلوم إلى الحكمة البيئية

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

4.1 الإيكولوجيا العميقة والمنظور الإسلامي:

دراسة نقدية مقارنة بين المنظور الإسلامي والغربي، مثال: الإيكولوجيا العميقة ومفهوم القيمة الذاتية.

تقوم الإيكولوجيا العميقة على إدراك الذات. وما يجعلها متميزة هو التحول من الذات الاجتماعية إلى الذات البيئية[1]. وحقيقة الأمر هو تأثرها وقربها من البوذية وفلسفة اسبينوزا[2]، يقول أرني نايس(Arne Naess): "هناك، وبالمنظور السبنوزي، أعتقد أنني متفائل حول طبيعة وماهية الإنسان، إن ما يجعلنا نكرَه، شيء يحدث بعد الولادة"[3]. وتمتد الذات في الإيكولوجيا العميقة لتضم الوسط البيئي كله، على أن يكون إدراك الذات وحدودها إنما يحصل بتعميق وتوسيع إحساسنا بالذات خارج حدود الأنا والتعرف على الهوية يكون من خلال الكائنات الأخرى. فالإنسان الذي لا يدرك إنسانيته إلا بإدراك وحدته وانتمائه للكل، يكون ميله نحو حماية الطبيعة من منظور الإيكولوجيا العميقة عندما يرى نفسه بالآخرين(أحياءً وجمادات)[4]، إذ إن العناية بالذات تتدفق بشكل طبيعي بتوسع الذات وتعمقها؛ الأمر الذي يجعل من حماية الطبيعة حماية لأنفسنا[5]. هذا الأساس حسب رأي الإيكولوجيا العميقة هو ما سيصل بنا إلى أن تكون رغبتنا بالإضرار بالطبيعة كرغبتنا في إيذاء أنفسنا. إن إدراك الذات من خلال التعمق والتوسع يؤدي بالإنسان كي يتصرف بالنيابة عن الطبيعة وأن يتقمص كينونتها. وبناء عليه يجب علينا أن نُعرّف

---

(1) Arne Naess, Alan Drengson And Harold Glasser. **The Selected Works of Arne Naess**, pp. 516.

(2) Ibid, pp. 235-236.

(3)Lauer, D.W. (2002), Arne Naess On Deep Ecology And Ethics, The **Journal of Value Inquiry**, Vol. 36, Kluwer Academic Publishers. Printed In The Netherlands, pp. 114.

(4) Naess, Arne , Translated By David Rothenberg, (1990**), Ecology, Community And Lifestyle: Outline of An Ecosophy**, Cambridge University Press: Uk: pp. 172

(5) Ibid, pp. 8.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أنفسنا بالكائنات الأخرى؛ جميل، بشع، كبير، صغير، حسي، أو غير حسي. هذا التقمص، مع المعرفة التي تُكّون ذاتنا ستؤدي، لا محالة، إلى حفظ الكوكب الذي نعيش عليه. وحسب وجهة نظر الإيكولوجيا العميقة؛ فإنه في الوقت الذي يجب أن نُعامل جميع الكائنات بشكل متساوٍ من ناحية مبدئية، فإن الأمر قد يتطلب قتل البعض وليس غيره. وعلى الرغم من أن المجتمع والعلاقات الإنسانية مهمة بالنسبة للإيكولوجيا العميقة؛ إلا أنها تجد أن الذات أخصب بعلاقاتها التكوينية. فمن خلال إدراك الذات نتوحد مع العالم ومع أنفسنا، فيزداد معنى الحياة والسعادة من خلال تحقيق الإمكانات التي نملك والتي تختلف من شخص لآخر. فهي ترى أنه يجب أن نكون في ومن الأرض من بداية وعينا. وعلى الرغم من أن هناك تداخلات بين الإيكولوجيا العميقة والمركزية الدينية، كما يشير آيدي سيتيا (Adi Setia)، إلا أنه من الصعب وحسب رأيي التوفيق بينهما لاختلاف الأسس والمبادئ التي تقوم كل منهما عليه[1]. فعلى سبيل المثال، إنه ليس من الممكن تجاهل الفرق في النظرة الفريدة للإنسان بين المنظور الإسلامي والإيكولوجيا العميقة على حساب أنهما يلتقيان في أن الإنسان هو السبب في حدوث الخلل، وأنه كذلك المسؤول عن إصلاحه لما قد يترتب على ذلك الخلل من أمور خطيرة. وعلى الرغم من أن الإيكولوجيا العميقة هي من الفلسفات الأكثر تجديدا في الفكر الغربي، وأنها لا زالت مثار جدل، وبخاصة فيما يتعلق بالقيمة الذاتية ونظرتها الميتافيزيقية للذات الإنسانية، إلا أن رجال الدين بدأوا بالالتفاف حولها قي محاولتهم للتوفيق بينها وبين الديانات كالمسيحية والإسلامية، والمعتقدات المختلفة[2]؛ وكان يدفعهم لذلك هو طموح هذه الفلسفة في إعادة التوازن الطبيعي من خلال مقولتها العميقة والمبنية على بعد نظر قوامه "عدم الاكتفاء بالفناء المجاور، والعيش بمساواة، والالتحام مع العالم وتحقيق التنمية المستدامة"[3]. ولكن إذا كان هذا ما تريده الإيكولوجيا العميقة، فهل يكفي أنها تريد ذلك، لأنها لم تجعلنا كذلك قبل أي محاولة للتوفيق بينها وبين الأديان. لا بد من إجراء مقارنة للركائز التي تقوم عليها. وهنا لا بد من التنبيه إلى أنه وعلى الرغم من أن الإيكولوجيا العميقة تدعي أنها تلتقي مع الأسس الدينية، إلا أنها ترى أن المنظومات الأخلاقية لا تؤسس بالضرورة على تقاليد دينية أو حتى فلسفية. وهكذا فإنها إذ تلتقي مع أي اعتقاد فلأن ذلك الاعتقاد يشاركها الرأي في

---

(1) Setia, **The Inner Dimension of Going Green: Articulating An Islamic Deep-Ecology**.pp. 120

(2) Reitan and Reitan, **Earth Support Systems: Threatened? Why? What Can We Do**? pp. 280.

(3) Ibid, pp. 269.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبادئ التي تقوم عليها فقط ، كما هو الحال في مبدأ الرعاية في المسيحية[1]، لكنها غير معنية بالقضايا الأخرى كوجود الله والإنسان. وليس هذا فحسب فإن على ما يبدو أن الإيكولوجيا العميقة قد أصبحت بحد ذاتها معيارا للجمال؛ فالجميل هو التصرف الذي يكون مطابقا لرؤيتها ولا يكون جميلا ما لم يكن مطابقا. تقول الإيكولوجيا العميقة: تصرف على نحو جميل، ولا تقول تصرف على نحو أخلاقي"[2]. إن هذا يدفعنا للقول بأن فلسفة الإيكوبوجيا العميقة ما كانت لتكون لولا الإعجاب بجمال جبال الهيمالايا؛ إذ إنها بدأت في إحدى رحلات أرني نايس مؤسسها الذي أعجب بثقافة مرشده "الشربي" الذي رفض أن يمر عبر أحد الجبال على اعتبار أنه مقدس. الحقيقة أن أرني رجع إلى وطنه الأم النرويج وكله حنين يقول فكّر كالجبل وقد خلع عنه رداء القداسة. إنني اعتقد هنا أن ما دفع أرني لإسقاط القداسة عن الجبل هو الذي منع الشربي من عبور الجبل نفسه. إن كلا الرأسين معصوب بقيود فكرية. ومهما يكن فإنه لم يكن أمام أرني طريقا للهروب من القداسة إلا بالرجوع إلى الذات التي هي الأقدس. وعلى الرغم من الصورة الجديدة التي حاول أن يرسمها للعالم إلا أنها بقيت من النوع المبتذل.

العالم في الإيكولوجيا العميقة شبكة، والكائنات حلقات تحدد هويتها من خلال علاقتها ببعضها[3]. تحديد الهوية على هذا النحو أو بالنسبة للطبيعة وما فيها يُمكّن الإنسان من توسيع ذاته وإدراكه[4] خارج حدود جسمه أو جلده لتكوين الذات الأكبر، الذات الإيكولوجية التي هي أكبر من الذات الصغرى. ومن هنا يبدأ الانخراط والاندماج في العالم الطبيعي. فالحرص على حدود الذات الممتدة هو ما يفرض احترامها. إنها نظرة لا تخلو من الأنانية التي حاول أرني نايس أن يتصدى لها من خلال تصوره. وعلاوة على ذلك فإنه في الوقت الذي تحاول فيه الإيكولوجيا العميقة الخروج على الذات فإننا نجدها تعود إلى الذات، لأن الذات الممتدة لا يمكن البرهنة عليها، لأنها حدسية وقد تصبح القضية غاية في الخطورة عندما لا يعود هناك أي اعتبار أخلاقي خارج حدود

---

(1) Ibid, pp. 269.

(2)Naes Arne, Seed John, Macy, Joanna, and Fleming Pat, (1988), **Thinking Like A Mountain: Towards A Council of All Beings**, New Society Publishers, Canada, pp. 516

(3) Naess, Ecology, **Community And Lifestyle: Outline of An Ecosophy**, pp.10.

(4) Ibid, pp. 197

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الذات، وبخاصة إذا لم نقتنع إلا بوجود الذات الصغرى فنكون عندها في قمة الأنانية. وعلى الرغم من ذلك، فقد وُصِفَت الإيكولوجيا العميقة بأنها تحمل في ثناياها مبادئ عملية حتى لو كانت غير محددة. لكنني أرى أن هناك الكثير مما قد يحول بينها وبين أن تكون عملية، فليس هناك من يتحدث عن تداخل الذوات وما لهذا من انعكاس على خصوصية الذوات واستقلاليتها؛ إذ إنني قد أحرص على غيري أكثر من الذي يجب أن أحرص عليه في الأصل، والذي هو مسؤوليتي، فأفقد الدور والمسؤولية الملقاة على عاتقي، قد يكون هذا سببا في انهيار التركيبة الاجتماعية؛ هذا بالإضافة إلى أنه قد يمنحني كل الحقوق المتاحة أو يحرمني منها، وكذلك الواجبات. هكذا أنأ أكون فعلا أفكر كالجبل. وعلى الرغم من هذه النظرة النقدية إلا أنه لا يمكن إنكار أن الإيكولوجيا العميقة تلتقي بطموحها وما تريد تحقيقه مع المنظورات الدينية وبخاصة المنظور الإسلامي في المحافظة على البيئة والتوازن الطبيعي الحيوي، وربما مع ديانات ومعتقدات واتجاهات أخرى. إنها علاوة على ذلك تفتح الأبواب على مصراعيها نحو فلسفة بيئية جديدة. وربما تكون بداية الطريق لفتح أفاق جديدة أمام النصوص الدينية، لأن قبولها يعتبر بداية الانفتاح على الأمور الأكثر ميتافيزيقية.

وحقيقة الأمر، إن المنظور الإسلامي يقدم ايكولوجيا عميقة ولكن على نحو مختلف تماما. فلا زال الإنسان هو المحور الرئيس في هذا العالم، ولا زال فريدا متميزا له مكانته الخاصة، التي تقوم أساسا على حرية الاختيار. وعلى الرغم من ذلك، إلا أن حرية الاختيار ليست الورقة الرابحة التي تخوله التصرف كما يشاء؛ إذ إنه في النهاية مطالب بخيار واحد هو الاستقامة في أفعاله أو لنقل التصرف عن حكمة وعلم. ومن هنا فإن الخيارات المتعددة سرعان ما تبدأ بالتساقط الواحد تلو الآخر. هذه النظرة تبدو متطرفة ولكنها ضرورية، لأن حرية الاختيار تتجلى في الاختيار الصائب، وإلا فما معني الحرية وما معني الاختيار. وهكذا فإننا نجد أن حرية الاختيار في الإسلام ترتبط ارتباطا وثيقا بالعلم والحكمة. فالفعل الصحيح في المنظور الإسلامي هو الذي يكون عن علم وحكمة، فقد ذهب ابن حزم إلى أن الفعل الذي يكون صحيحا على سبيل المصادفة، فإنه وإن كان توفيقا إلا أنه يفتح باب الذم على صاحبه[1]. وتزداد درجة حرية الإنسان بازدياد حكمته، فإذا ما كان الفعل حكيما فإنه يكون حرا بالمعنى الصحيح. هذه هي النظرة المركزية

(1) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، (تحقيق إحسان عباس)، ط1، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت. ص 35، 1981

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

للإنسان في الإسلام. فالإنسان هو الوحيد الذي سيهتدي إلى قوانين الله والى ما طُلب منه، وذلك بالعلم والحكمة. هذه الدعوة إلى المكانة المتميزة والفريدة للإنسان ليست موجودة عند أرني نايس.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك اتجاهات إسلامية جديدة بدأت تطفو على السطح، منها ما يسمي نفسه بالإيكولوجيا العميقة في المنظور الإسلامي. فهناك جماعة من المسلمين (Brethren of Purity) يحاولون التأسيس لايكولوجيا عميقة تقوم على القيمة، والكرامة، والحقوق الذاتية استنادا إلى مبدأ العدل. وينظرون إلى أن كل الكائنات متساوية، وأن الخلافة لا زالت مرهونة بالنمو والعمران الروحي، وأننا غير مخولين بالاستنفاع من خدمات الكائنات الأخرى إلا إذا انعكس ذلك على قيمنا الروحية. وهم يفعلون ذلك ليس لما في الحيوان من منفعة وإنما تنفيذا للأوامر الإلهية[1]. الاتجاه الآخر يأخذ وجهة صوفية، وهي نظرة متطرفة أكثر من الإيكولوجيا العميقة فـ أيدي سيتا (Adi Setia) يحاول سحب مبادئ الصوفية، التي تقوم على الإحسان، في التحضير لبناء ايكولوجيا عميقة من منظور إسلامي، أساسها كمال وتمام وجمال فعل الإنسان من الداخل والخارج. وهنا يثير قصه "سنبول الافندى" الذي أرسل تلاميذه لإحضار الورد للزاوية. عاد التلاميذ كل منهم يحمل باقة من الورد إلا واحد منهم كان قد أحضر وردة واحدة بدلا من باقة. فسأله سنبول افندي. لماذا لم تحضر إلا وردة واحدة؟ فأجابه التلميذ إن الباقي يسبِّح ولا أريد إزعاجه، وسوف أحضر المزيد عندما ينته الورد من التسبيح[2].

هذه الرؤية الصوفية وغيرها، كنظرة أبن عربي(560-638 هـ) التي تجلت في وحدة الوجود، يبقى لهما مكانتهما المتميزة والفريدة في إمكانية التأسيس لفلسفة بيئية، وذلك على الرغم من أنهما نظرات جذرية ومتطرفة. لقد كان ابن عربي معنيا بالبنية التي تجمع كل أشكال التعددية في الوجودات أكثر من اهتمامه بمظاهر الاختلاف المادية. فكل ما في العالم بالنسبة له ما هو إلا شكل من أشكال التجليات الإلهية؛ بمعنى أن كل شيء في العالم يؤول إلى شيء واحد سماه الله. فهو وغيره من الصوفية يعتقدون أن الله هو الوجود المطلق الذي يكسب الممكنات وجودها، كما

---

(1) Pope, Carl (2005), American Politics, **Tikkun**, Vol. 20, No. 4, issue 6.. (This article presents the message delivered by Carl Pope, national chair of the Sierra Club, at the conference on spiritual activism in July 2005), pp. 50

(2) Setia, **The Inner Dimension of Going Green: Articulating An Islamic Deep-Ecology**. Pp. 139

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويدعون أن الله والعالم شيء واحد، فليس هناك خالق ومخلوق، فالعالم بظاهرة مخلوق وبباطنه خالق ، وهذا يعني أنهم جمعوا الخالق والمخلوق، والظاهر والباطن في حقيقة واحدة. إن نظرة ابن عربي تجمع وتوحد ما بين عناصر البيئة التي تحيط بالإنسان، فليس في منظوره بيئة مادية وأخرى روحية، كما أنه ليس هناك إنسان وكائنات وإله ينفصل كل منهم عن الآخر. فكل الأشياء هي الشيء نفسه؛ فالطبيعة عنده بكل ما فيها من عناصر وتغيرات تعد مظهرا من مظاهر التجلي الإلهي، فهو يقول "فلو لم يظهر التبدل في العالم لم يكمل العالم، فلم تبق حقيقة إلهية إلا وللعالم استناد إليها..."[1]. فالكون والوجود ما هما إلا تحولان في التجليات الإلهية، ليس في ذات الإله، وإنما في الذات العارفة، فالتجليات تكون بحسب استعداد البشر واختلافاتهم، والحقيقة ثابتة، رغم اختلاف تجلياتها في الصور المختلفة. إن ابن عربي ينطلق في كل شيء من الله ويعود في كل شيء إلى الله، فهو يرى أن الإنسان قادر على أن يرى الله في أي عنصر من عناصر الطبيعة حيوانا كان أو جمادا. أما الاختلافات فسببها الإنسان، يقول "إن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها"[2]، هذا التجلي الوجودي عام شامل للموجودات بأسرها. إن هذا يعطي عناصر البيئة قيمة واحدة، أما التمايز والتباين في القيم التي نمنحها لتلك العناصر المختلفة فيعزيها إلى فرق معرفي صوفي ذوقي، يقول: "والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي"[3]. إن هذا الاستعداد والذوق عند ابن عربي يمكن تأويلهما إلى مزيد من العلم والحكمة، فلو نظرنا إلى فكر ابن عربي لوجدنا أن الكشف والشهود الذوقي عنده يتأسسان على تحصيل المعرفة. فالمعرفة هي أساس الكشف عن التجلي. ولما كانت المعرفة غير محصورة بالكشف والشهود الذوقي كما يدعي ابن عربي، فإن الكشف عن التجلي الإلهي ممكن بالطرق المعرفية الأخرى؛ كالعلوم التجريبية وغيرها. وهذا يعني أن الانكشاف والتجلي الإلهي في الطبيعة يقوم على مدى معرفتنا بها، فكلما عرفنا طبيعة العلاقة بين المخلوقات والحكمة من وجودها وما فيها من سحر وجمال ونظام، كلما كنا نكشف عن ذلك التجلي ؛ الأمر الذي يضفي عليها بكل عناصرها قيمة جديدة من ذاتها ولذاتها. وعليه واعتمادا على ما قدمه ابن عربي فإنه من الممكن

---

(1) ابن عربي، محيي الدين أبوبكر محمد بن علي(ت 638 هـ)، **الفتوحات المكية**، ج٣، دار صادر: بيروت، ص457. (1961)

(2) ابن عربي، محيي الدين أبوبكر محمد بن علي(ت 638 هـ)، **فصوص الحكم**، (تحقيق أبو العلا عفيفي) . دار الكتاب العربي: بيروت، ص 81

(3) المرجع نفسه، ص 134

.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

القول بأن عدم معرفتنا بالبيئة وما فيها من حكمة وجمال وسحر يقدم لنا صورة بالية عنها. هذه الصورة هي السبب في عدم احترامنا لها وعدم إعطائها أي اعتبارات أخلاقية، وبالتالي فإن أي اعتبار أخلاقي بيئيي لن يكون إلا بالمزيد من العلم والمعرفة وهو ما نطلق عليه الحكمة البيئية.

ومهما يكن فإن ايكولوجيا عميقة من منظور إسلامي ستأخذ طابعا خاصا يختلف عما هو في المنظور المسيحي والإيكولوجيا العميقة عند أرني نايس. ففي الوقت الذي توفق فيه الفلسفة الغربية بين المسيحية والإيكولوجيا العميقة إلا أنها لا زالت هناك فروق جوهرية[1]. فالذات الممتدة غير موجودة في المسيحية، والمكانة المميزة للإنسان الموجودة في المسيحية ليست موجودة في الإيكولوجيا العميقة. والأمر لا يختلف في المنظور الإسلامي. وعلاوة على ذلك فإن التوفيق بين المنظور المسيحي والمنظور الإسلامي أمر صعب؛ فالإنسان في القران خلق على درجة من الكمال والمسؤولية بينما في الإنجيل خلق مع الألم وبدون رؤى تكاملية بين هذا العالم والعالم الآخر. وبالإضافة إلى ذلك فإن المنظور الإسلامي لا يلتقي مع الإيكولوجيا العميقة في موقفها العدائي من الإيكولوجيا الضحلة وبخاصة محاربة السياسات الحالية التي تحارب التلوث. فالدعوى في الإيكولوجيا الضحلة حسبما يقول دانيال هننج (Daniel Henning) إنه من الممكن متابعة المسيرة بمزيد من الحرص والعناية وزيادة التكنولوجيا دون مساءلة قيمنا وأنفسنا وتصوراتنا فيما يتعلق بالسيطرة على الطبيعة[2]. إن هذا إسقاط أخر على درجة من الأهمية، فمحاربة التلوث بحد ذاته نتاج أخلاق وفلسفة بيئية، كما أنه ليس من الممكن عدم مساءلة القيم في ظل أي منظومة قيمية. والمنظور الإسلامي وإن كان معنيا بالتنمية الروحية، وعن إحداث الخلل، فإن فيه دعوة للإصلاح، ومساءلة، وإعادة ضبط القيم كذلك. ولكن لماذا يكون هناك مشكلة بيئية رغم موقف الإسلام الإيجابي من الطبيعة واحترامها؟ ويدافع عن هذا "سيد حسين" في أن السلوك السلبي في المجتمعات الإسلامية تجاه الطبيعة لا يعني بالضرورة مركزية إنسانية؛ إذ إن هناك تفسيرا لذلك؛ كأثر الفكر الغربي وسيادته والتعلق بالعلوم والتكنولوجيا[3]. وحقيقة الأمر أن المسألة ليست تأثرا أو تعلقا وإنما في فهم المبادئ الأساسية التي يقوم عليها المنظور الإسلامي بشكل عام.

---

(1) Reitan and Reitan, **Earth Support Systems: Threatened? Why? What Can We Do?** Pp. 281.

(2) Henning, Daniel H. (2002), **A Manual For Buddhism And Deep Ecology**. Pp. 66

(3) Nasr, **The Need For A Sacred Science**, pp.140.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

4.1.1 القيمة الذاتية

تقوم الإيكولوجيا العميقة على أن كل كينونة لها قيمة في ذاتها ومن ذاتها. وتميل القيمة في الإيكولوجيا العميقة إلى المفهوم الكانطي وليس المفهوم الموري[1]. إن هذا لا يعني أن الإيكولوجيا العميقة تلتقي مع الكانطية؛ إذ إنهما على طرفي نقيض من بعضهما[2]. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المنظور الإسلامي يقدم نظرة مختلفة في القيمة الذاتية للأشياء؛ إذ إن مركز القيمة في الإسلام ومرجعها هو الله. ولذلك يكون في المنظور الإسلامي لكل شيء قيمة غير قيمته الأداتية؛ حيا كان أم جمادا. وعلى الرغم من أن معيار القيمة في الإيكولوجيا العميقة هو وجود الشيء، إلا أنه لا يمكن تبرير ذلك فيها كما هو الحال في المنظور الإسلامي[3].

إن الدعوى في الإيكولوجيا العميقة أنها لا تميز بين أي مخلوق وآخر؛ فكلها متساوية في قيمتها الذاتية. والمكانة الوحيدة التي تميز مخلوق عن آخر هي هويته بالنسبة للآخر أو من العلاقة التي تنشأ بينه وبين المخلوقات الأخرى. ولا أدري هنا كم تكون عدد الهويات التي سيحملها الإنسان في الوقت نفسه، إذ إنه على علاقة بملايين الأشياء في اللحظة الواحدة. إن الإنسان في الإيكولوجيا العميقة أسير ذاته، وبالتالي فإنه ليس حرا بالمعنى الصحيح، إذ إن أفعال غيره ستكون أفعاله. هذه النظرة يبررها تداخل الذوات الذي يكون على سبيل الضرورة في حال امتداد الذات. وقد يكون هذا السبب في أن أرني لا يعطي إي قيمة للفرد إذ إنه يعطي القيمة للكل. والمنظور الإسلامي مختلف تماما، فهو يعطي كل مخلوق قيمة باعتباره مخلوقا بالنسبة للخالق، وبهذه النسبة يميزها بعضها عن بعض. والمنظور الإسلامي وإن كان يميز عناصر البيئة عن بعضها، فإنه لا يميزها بإطلاق. مثال على ذلك أن الإنسان يتربع على قائمة الهرم من حيث الدور الذي القي على عاتقة، في حين أن السموات والأرض تتربع على قائمة الهرم من حيث إنها أشد خلقا من الإنسان. فدور الإنسان عظيم ولكن خلق السماوات والأرض أعظم، يقول تعالى ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾(النازعات:27). إن في هذا إشارة إلى أن القيمة إنما تكون للمخلوق بالنسبة للخالق. ولما كانت قيمة الكائنات ترتد إلى الخالق وليست في ذاتها، فإن هذا يعطي جميع الكائنات شخصية

---

(1) نسبة إلى جورج مور(George Moore).

(2) Lauer, Arne Naess **On Deep Ecology And Ethics**, pp. 114.

(3) Abedi-Sarvestani And Mansoor Shahvali, **Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, pp. 613

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اعتبارية ورتبا طبيعية؛ لها حقوق وعليها واجبات، وإن كانت، باستثناء الإنسان، تؤدي واجباتها على نحو غير إرادي.

4.1.2 النظرة العلمية والحكمة البيئية

تقوم الإيكولوجيا العميقة على النظرة العلمية والكلية للعلاقة التي تربط جميع الأنظمة الحيوية، إضافة إلى موقفها المخالف لنظرية مركزية الإنسان باعتبارها مصدرا رئيسا لرؤيتنا الخاطئة في التعامل مع الطبيعة. إن النظرة العلمية التي تقوم عليها الإيكولوجيا العميقة تتطلب تغييرا جذريا يجعل من سلوكنا منسجما مع ما يراه العلم مناسبا للحياة. والحكمة البيئية هي طريقة في التفكير عند أنصار الإيكولوجيا العميقة وهي محصلة المعتقدات والخبرات المتغيرة التي يمر بها الأشخاص. إنها ليست مشتقة من علم البيئة ولكنها تستلهم منه الكثير. وترى الإيكولوجيا العميقة أن الإيكولوجيا والعلوم الوضعية لا تستطيع أن تحل المشكلة بالكامل. ولهذا السبب فإننا بحاجة إلى معرفة عملية وهو ما أطلق عليها آرني نايس بالحكمة البيئية (Ecosophy)[1]. ولننظر إلى المثال الذي تطرحه الإيكولوجيا العميقة: عندما يصل خبراء البيئة إلى نتيجة ما فإننا في الوقت نفسه قد لا نستطيع البدء بالعمل والتنفيذ. فعندما يقرر علماء البيئة إغلاق مصنع أو نقله بسبب تلويثه لمجرى ماء النهر فإننا نقبل، بالإضافة إلى فرضيتهم عن آثار تلوث الماء، جملة كبيرة من التقديرات التي هي ليست جزءا من أي علم مثل: يجب أن لا يلوَث مجرى الماء، ويجب أن لا يبقى العمال بلا عمل. إن هذا يتطلب نظاما معياريا لصياغة الفرضية العلمية من ناحية والتقديرات الأخرى بشكل دقيق من ناحية أخرى، وتوضيح العلاقة بينها. وعندما يقترح الخبير البيئي "إنه يجب علينا أن نخفض من عدد سكان الأرض" فإن كل ما يقوله البيئي "إنه بإمكاننا فعل هذا". ولكن إلى أي حد؟ ومن نكون نحن؟ لا بد من نظام معياري يجمع بين الفرضيات والمعايير بشكل دقيق[2]. وعلى الرغم من ذلك إلا أن أرني نايس سرعان ما يعود إلى الحدس كمصدر رئيس من مصادر الحكمة البيئية[3].

---

(1) Arne Naess, Alan Drengson And Harold Glasser. **The Selected Works of Arne Naess**, pp. 17.

(2) Naess, Ecology, **Community And Lifestyle: Outline of An Ecosophy**, pp.41.

(3) Ibid, pp. 1 and 12.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحكمة البيئية عند أرني نايس (Arne Naess) تقوم على الحدس والاعتقاد والمعرفة البيئية. فهو يعتقد أن بإمكان الناس التوصل إلى نفس الحكمة البيئية على الرغم من اختلاف الثقافات. هذه الحكمة بالنسبة للإيكولوجيا العميقة يمكن التوصل إليها بالحفاظ على المعتقدات والتصورات الميتافيزيقية التي يشترك بها الناس وبالتخلص من التصورات والاعتقادات الشخصية[1]. وتعتقد الإيكولوجيا العميقة أن المجتمعات المحلية، بالمعرفة والعلم المحليين، هي المكان الأفضل لتمكين العمل البيئي أو السياسة البيئية[2]، لأنها أعلم بحالها وحاجتها. ولكن ما موقف الإيكولوجيا العميقة من أن معرفة المجتمع المحلي محدودة وليست كافية على المدى القصير والطويل؟

تعتقد الإيكولوجيا العميقة أننا سنكون قادرين على معرفة المنظومة أكثر، وأنها ستكون أفضل فقط عندما نصبح الكل ونحدس كيف نعيش متساوين (نفس القيمة الذاتية) في ومع العالم في كل ظرف[3]، مع أنها لم تبين كيف ستكون عليه المنظومة البيئية آنذاك، ولا كيف سنكون متساوين، ولا الآلية التي ستكون عليها المنظومة البيئية أفضل من حيث تعقيدها والتنوع الحيوي فيها، هذا بالإضافة إلى أنها لا تستطيع الإجابة عن سؤال: لماذا تحوي بعض المنظومات البيئية الصناعية أحيانا تنوعا حيويا أكثر واعقد وأفضل؟ ومهما يكن فقد عمل سيلفان وبينيت (Richard Sylvan and David Bennett) رائدا الإيكولوجيا الخضراء العميقة على التخلص من نقاط ضعف الإيكولوجيا العميقة، وذلك عن طريق إجراء تعديلات على النظرة الميتافيزيقية مما جعلها أكثر عملية؛ مثل: بعض السمات الأخلاقية تقابلها اعتبارات أخلاقية أعلى من الأخرى وبهذا منحا كل الكينونات قيما ذاتية دون أن يتطلب معاملتها نفس الشيء كما افترض أرني نايس. فأصبحت الكائنات التي لها نفس السمات الأخلاقية تعامل بالتساوي بغض النظر عن نوعها. وبهذا بدت أكثر عقلانية.

(1) Ibid, pp. 1, 36-38.

(2) Ibid, pp. 1, 63.

(3) Ibid, pp. 167

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إنني أعتقد أن الحكمة البيئية في المنظور الإسلامي لا تقوم بأي حال على التأمل أو الحدس أو الخبرات والأحكام الذاتية كما هو الحال في الإيكولوجيا العميقة. إنها تتميز بالموضوعية، وربما يكون هذا ما قد مهد له الوحي، وذلك عن طريق الصورة الكلانية التي رسمها لعلاقة الإنسان بكل من الطبيعة والله. والقرآن حافل بتلك الصورة، التي تمثلت في الآيات المتعلقة بنشأة الكون، والأرض والإنسان ومن ثم عناصر الطبيعة والعلاقات التي تقوم بينها. لقد بدا وكأن الكون مفتوح على الإنسان المسلم بصورته الواضحة والمحددة المعالم. وأعتقد هنا أن مفتاح الحكمة البيئية في الإسلام هو قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 191). هذه الآية كانت مصدر الهام ودافعا للعمل للكشف عن ما يجعل من الصورة مكتملة، إنها دعوة إلى العلم باعتباره مكملا للوحي ومصدرا إضافيا من مصادر الحكمة. ففي الإسلام كل شيء له دوره في تحقيق ما يسعى الإنسان إلى تحقيقه. وهكذا فإن الإنسان أخذ يسعى للعلم بمعرفة الأدوار التي تقوم بها الأشياء. فالعلم الذي دعا إليه الإسلام هو السبيل الوحيد إضافة إلى ما جاء به الوحي للكشف عن حقائق الأشياء ودورها، وهذا هو مصدر الحكمة البيئية في الإسلام. إن الإسلام يحوي نظرة ظاهراتية في أن الأشياء ليست على ما تبدو عليه، فالأشياء لا تبدو على حقيقتها إلا بمعرفة الدور الذي تحققه. إن هذه النظرة أفادت العلم في أن الأشياء لا يمكن استبدالها وإلا فإن وجودها يحتمل أن يكون باطلا. فقد بات واضحا أن الشيء يؤدي أكثر من وظيفة في نفس الوقت؛ فالنحل وهو يجلب الرحيق يقوم بآلاف الأشياء؛ يلطف الجو، ويلقح النباتات ويأكل الحشرات ودليل لبعض الحيوانات وما إلى ذلك. وهذا يعني أهميته في تحقيق استقرار النظام الشامل. تخيل لو أردنا أن نجد بديلا يقوم بكل هذا؛ لا بد أن ذلك يبدو مستحيلا. إن مفهوم الشبكة العادية يسهِّل علينا الفهم، ولكن الأمر أعقد بكثير. فشبكة الحياة يحيكها الزمان والمكان، ويلتقي فيها في كل نقطة جميع عناصر الكون. وليس هذا فحسب، فانقراض كائن قد يكون فيه انهيار للنظام كله. ليس هدفنا هنا بيان بعض عجائب العالم، ولكن أن نبين كيف يعمل الكل في الكل. إننا قد لا نصدق هكذا أمور، ولكننا نصدق أن سبب الحرب العالمية الثانية كانت إطلاق الرصاص وربما بالخطأ على رجل دبلوماسي في فينا. إنه من غير المعقول أن نصدق هذا ولا نصدق ذاك. والحقيقة أن المنظور الإسلامي قد قدم البعض ولكنه ترك البقية للعلم. والإنسان باكتشاف الدور أو الأدوار التي تؤديها العناصر الأخرى من حيوان ونبات وجماد، يكشف عن أهميتها وكيفية استعمالها بحيث لا يتعارض مع الدور الذي تؤديه. والإنسان يكون أقرب إلى تحقيق هذا الأمر كلما اقترب أكثر من حقيقتها. وعليه فإن الحكمة البيئية ليست مطلقة، فهي تتغير بتغير الظروف وهي نسبية لطبيعة

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المعرفة التي نحصلها. وفي هذا يشدد سكولموفسكي على أهمية الحكمة وطبيعتها في زماننا، وبخاصة الحكمة الإيكولوجية التي يعرفها " الحكمة هي حيازة المعرفة السليمة لحالة معطاة من حالات العالم، لشروط معطاة من شروط المجتمع، لإفصاح معطى من إفصاح الشرط البشري"[1].

فما دامت هذه كلها في تغير فإن الحكمة دينامية، وينبغي دوماً إعادة بنائها. إن المنظور الإسلامي يدفع إلى مزيد من العلوم لمزيد من الحكمة. وعلى الرغم من ذلك فإن المنظور الإسلامي ينظر إلى علوم من نوع خاص ترتبط بقيمه والمبادئ التي يقوم عليها. وليس هذا فحسب فإنما يرتقي بالعلم إلى العمل الذي في الوقت نفسه يكون مصدرا لتحقق القيم. فالعلم في المنظور الإسلامي ليس أي علم فهناك العلم النافع والعلم الضار. وسيد حسين نصر يشجع العودة إلى العلوم الإسلامية التقليدية التي تدمج القيم بعملها عكس العلوم الغربية التي هي محايدة للقيم[2].

4.1.3 الإيكولوجيا العميقة ونظرية المساواة

وبدلا من أن تنظر الإيكولوجيا العميقة للإنسان على أنه متميز وفريد بقيمته الذاتية؛ فهي تراه مجرد جزء من نسيج هذا الكون. فالكائنات متساوية، والإنسان ليس له قيمة اكبر من غيره؛ لأننا أعضاء في هذا المجتمع الحيوي، وليس لنا حقوق أكثر. إنني اعتقد أن هذا ما قد أخفقت فيه الإيكولوجيا العميقة، فالمساواة بين شيئين يعني أن لهما نفس الصفات والخصائص، وبالتالي نفس الحقوق، لا تمييز ولا تفريق. والحقيقة أن المساواة بين الأشياء ممكنة وعقلانية إذا كانت فقط من جهة أو أكثر، ولكن ليس من كل الجهات، إن مساواة الأشياء على هذا النحو سيجعل من هذا العالم لا متمايزا. قد يتساوي شيئان في اللون أو الحجم أو الطول أو الرائحة، ولكن لا بد أنهما سيفترقان بعد قليل، اللهم إلا إذا كنا نقارن الشيء مع نفسه. هذا الإشكالية الفلسفية تجدها في المنظور الإسلامي على نحو مختلف. فالدين الإسلامي وإن كان دين مساواة، إلا أنه ينظر إلى المساواة من زاوية أنها حالة خاصة وعرضية أساسها مبحث العدل. فالعدل في الإسلام يتضمن المساواة ولكن العكس غير صحيح. فالناس مثلا تتساوى أمام القوانين الوضعية والأخلاقية؛ لا استثناءات ولا تنازلات، ولكنها بلا شك لا تتساوى في الحقوق التي تحصل عليها في المحصلة النهائية. إن مجمل الدين هو التفريق بين الأشياء وليس التسوية بينها، يقول تعالى ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ءَانَآءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: 9)

---

(1) سكوليموفسكي، **فلسفة البيئة**، ص 196

(2) Azizan, Frederick and Foltz, **Islam and Ecology**. pp. 85-107

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

، وإذا كانت هناك مساواة فلأن ذلك ما يقتضيه العدل. إن الحكم بين خصمين يقتضي المساواة بينهما أمام القوانين والتشريعات والتفريق بينهما في الحكم. وهكذا فإن المساواة هي ما يقتضيه العدل أحيانا كالتسوية بين الأولاد في الميراث، وحتى المسلمين فهم غير متساوين.

إن فكرة المساواة تكاد تكون مستحيلة. فهي من الناحية النظرية تتنافى مع قانون الهوية، فإذ ما تساوت ا مع ب فإن ذلك يعني أن ا هي ب. أما من الناحية العملية، فإن الواقع يبين أن ذلك غير ممكن. فالادعاء بأن الناس متساوون في قدراتهم العملية والنظرية، وأن الاختلافات بينهم إنما يعزى لاختلافات الظروف البيئية ومدى التجربة الإنسانية لا يمكن البرهنة على صحته[1]، إذ إننا نولد في الأصل مختلفين وبكل ما في الكلمة من معنى. وهكذا فإنه إذا صحت المساواة فإنما يكون المقصود بها هو فكرة العدالة. وسوف نبين هنا كيف أكد المنظور الإسلامي فكرة العدالة وسوف يقتصر ذلك على العدالة الاجتماعية.

4.1.4 العدالة الاجتماعية

عندما قدم الإسلام نظامه وتشريعاته التي تقوم على العدالة الاجتماعية، فإنه لم يغفل عن الحب الفطري للذات، ولم يغفل عن حاجات الجماعة ومصالحها والغايات الأعلى للفرد والجماعة. وحسب سيد قطب فإن "الإسلام لم يترك للفرد أو الجماعة أن يطغى أي منهما على الآخر، فقد يكون في حرمان الفرد من إطلاق إمكانياته وطاقاته حرمان للمجتمع من فائدة عظيمة. فالحياة في نظر الإسلام تعاون وتكافل، لا حرب وتنازع وخصام، على شرط أن تكفل توازن حرية الفرد، والحد من أطماعه التي قد تصطدم مع أهداف وقيم الحياة العليا. إن قيم الحياة العليا في المنظور الإسلامي تتجاوز القيم الاقتصادية البحتة. هذه القيم كفيلة بإيجاد وإعادة التوازن وتحقيق العدالة في المجتمع"[2]. لقد قرر الإسلام مبدأ تكافؤ الفرص، ومبدأ العدل بين الجميع، وترك الباب مفتوحا للجهد والعمل، وجعل المفاضلة بين الناس في القيم غير القيم الاقتصادية، يقول تعالى ﴿..... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات: 13). ويشير سيد قطب إلى إن العدالة الاجتماعية

---

(1) الاعرجي، السيد زهير،(1994)، **العدالة الاجتماعية وضوابط توزيع الثروة في الإسلام**، الطبعة الأولى, قم المشرفة: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ص 14

(2) سيد قطب، (1987)، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، الطبعة العاشرة، القاهرة: دار الشروق:. ص 27-28.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هي الوسيلة لإعادة التوازن لما يحصل عن تفاوت الأرزاق الذي اقتضته سنة الحياة، فهي لا تغفل عن جانب من جوانب الحياة السياسية أو الدينية أو الاجتماعية، التي تشكل كلها وحدة متماسكة تتسق مع وحدة الكون والحياة والإنسان[1]. إن العدالة الاجتماعية التي تدفع نحو المعرفة والموازنة بين الجوانب المادية والروحية، لها الأثر الكبير على الاقتصاد، الذي يجب أن ينظر إليه نظرة تؤخذ فيها الجوانب الروحانية(رضا الله) والجوانب المادية (رضا الإنسان) والذي من خلال الموازنة بينهما يتحقق الجانب الطبيعي(رضا الطبيعة). فالقرآن يؤكد أن لا تنحصر الثروة في أيدي القليل من الناس، كما أنه كان قد نبه إلى محدوديتها، لأن ذلك يهدد التوازن الاجتماعي وبالتالي الطبيعي. تقول رانيا كملا (Rania Kamla) "لقد كان ذلك بمثابة نقطة تحول في الاقتصاد. فالمشكلة في الاقتصاد العالمي كانت عندما ظن الإنسان أن الموارد الطبيعية غير قابلة للاستنزاف وأنها قابلة للتجديد حيث تعامل معها كسلعة لتحقيق الربح بين المتنافسين، ثمنها ما يكلف الاستيلاء عليها، ليس له علاقة بمدى نضوبها، وإنما بما تفرضه الظروف الاقتصادية. ناهيك عن خطورة الموقف بالنسبة للثروات الطبيعية التي يشترك فيها الناس كالماء والهواء والحياة البرية والأسماك، التي لا يملكها شخص والتي لا تكلف إلا سعر اقتناصها"[2]. إن الصورة مختلفة تماما في المنظور الإسلامي، وذلك للدور الذي تؤديه العدالة الاجتماعية، والذي يتمثل بمقاومة الفقر وضمان توزيع الثروات بشكل عادل ومتكافئ عن طريق نظام الزكاة وقيم الشفقة والرحمة والقيم الأخرى.

4.1.5 الاتجاه نحو العلم الكلاني: من النظرة الاختزالية إلى النظرة الكلانية

إن ما يبشر به إنسان عصر الحداثة هو البدء بالتراجع عن نزعته للسيطرة على الطبيعة والتحكم بها، وربما إعادة النظر بالثقة الكاملة بالعقل الإنساني الذي أهمل القيم الروحية[3]. إن تلك الفترة، التي جعلت من العلم شيئا مقدسا، ونصبت من العقل حكما على الدين، واحتفلت بميلاد الفرد وحريته عندما ألبسته عمامة الديمقراطية، ستصبح تاريخا ومأخذا وربما انتهاكا معرفيا في تاريخ الإنسانية. هذه النظرة كانت سببا في ولادة الأنموذج الميكانيكي للعالم الذي قدمه اسحق

---

(1) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** ، ص 27-30

(2) Kamla, Rania (2009), Critical Insights Into Contemporary Islamic Accounting, **Critical Perspectives on Accounting**, Vol. 20, Issue 8. pp. 921–932.

(3) حافظ، احمد (2005) **لعبة الفلسفة**، القاهرة: كتب عربية، ص 23

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نيوتن وديكارت. والحقيقة أن الإخفاقات والويلات التي نتجت عن هذا الأنموذج كانت سببا للتفكير بكل عمق للبحث عن بديل. إنه لم يعد بالإمكان احتمال أن الطبيعة مجرد آلة يكفي تفكيكها إلى أجزائها لفهمها، وبالتالي امتلاك القدرة على التحكم بها والسيطرة عليها وتوجيهها لتحقيق غايات الإنسان المختلفة. ومهما يكن فإن ذلك الأنموذج كان بسبب النظرة الاختزالية التي كان سببها ضيق الرؤية والبعد عن النظرة الكلانية للعالم. إن النظرة الاختزالية تنطلق من الجزء لفهم الكل وذلك على اعتبار أن خصائص الكل متضمنة في خصائص الأجزاء. فحسب النظرة الاختزالية؛ "لكي نفهم شيئا لا بد من تقطيعه إلى أجزائه ودراستها وتحليلها بغية إدراك الكل"[1]. ولكن ولسوء الحظ، فالكل لم يعد مجموع الأجزاء كما أن الأجزاء لم تعد كافية للتعبير عن الكل. واعتقد هنا أن هذا صحيح ومن وجه نظر ميكانيكية، وإلا فإن جميع أشياء العالم ستكون متشابهة. ولتوضيح ذلك، لما كانت الأشياء تنحل إلى وحداتها الأساسية التي تتساوى وتتشابه في المستوى دون الذري (البروتون، والنيترون والإلكترون..الخ)، فإن هذا يعني أن جميع الأشياء ستكون بالضرورة متشابهة بخصائصها إذا ما نظرنا إليها من زاوية أجزائها. على ما يبدو أن في الكل أشياء أخرى غير الأجزاء، بمعنى أن الكل أكثر من مجموع أجزائه، وهذا ما يجعل من الأشياء مختلفة عن بعضها رغم تشابهها في الأجزاء.

لقد أصبحت النظرة الاختزالية مثار جدل وعرضة للنقد للنتائج السلبية المترتبة عليها وبخاصة فيما يتعلق بالأزمة البيئية، التي كانت تعبيرا عن سوء العلاقة بين الإنسان والبيئة التي يعيش فيها. ومهما يكن فإن هذه التناقضات أدت في النهاية إلى ثورة على الأنموذج الميكانيكي، نتج عنها ميلاد تصورات ومفاهيم جديدة عن العالم. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من أن نظرة الإنسان إلى الطبيعة كانت تحددها نظرة الإنسان إلى العالم بما لديه من أشكال التنظيم الاجتماعي والدين والفن والتطورات العلمية، إلا أن نظرة الإنسان إلى العالم هذه المرة كانت مدفوعة، وقبل كل شيء، بردة فعل وحالة من الهروب مما أنتجته النظرة الميكانيكية من ويلات وخراب. وهكذا فقد بدأت تطفو على السطح مجموعة كبيرة من التصورات الفلسفية والعلمية وبخاصة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، سنأخذ منها النظرة الكلانية للكون (Holism or Wholism)[2]. إن هذه النظرة ليست بالشيء الجديد فقد كانت واحدة من وجهات النظر التي عهدها إنسان عصر الحداثة وفوتها على نفسه.

---

(1) بارتردج، **مدخل إلى الفكر الإيكولوجي**، ص 94-95

(2) Wong, John B. (2002),**Christian Wholism: Theological and Ethical implications in the Postmodern World**, University Press of

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن ما بدأ يتكشف فعلا هو أننا نعيش في عالم آخر وبالتحديد، وعلى أقل تقدير، ليس ميكانيكيا. فالنظرة الجديدة لا تعتبر الطبيعة مكونة من كيانات دقيقة منفصلة عن بعضها، كما أنها لم تعد تقتصر على أن التفاعل بين هذا الأجزاء محصور في التأثير السببي. فبدلا من ذلك ترى كينونات طبيعية مرتبطة ومتشابكة ومتأثرة ببعضها بصورة شاملة ومعقدة. بموجب هذه النظرة لا يمكن اعتبار أن حركة كيان معين ناتجة عن سبب محدد، وإنما هي تكون ناتجة عن كلٍّ معقد من الأسباب التي لا يمكن تتبعها بشكل دقيق. هذا التصور كان قد ظهر نتيجة للثورة الميكانيكية من جهة والتفكير الإيكولوجي الذي نشأ كردٍّ فعل على ظهور مشكلات البيئة الطبيعية وتفاقمها إلى الحد الذي بات يهدد سلامة كوكب الأرض وبقاء أشكال الحياة المتنوعة من جهة أخرى.

إن الفكر الإيكولوجي لا زال يقدم نقدًا للنظرة الميكانيكية، وهو بذلك إنما يدعو للبحث عن نموذج الانتقال من التفكير التحليلي الاختزالي إلى التفكير الكلاني، الذي يقوم على أساس تفسير الأجزاء من فهم أو تصور الكل وذلك على اعتبار أن خصائص الكل لا تساوي مجموع خصائص الأجزاء. بمعنى أن الكل أكثر من مجرد مجموع أجزائه. فالغابة لم تعد مجرد خصائص الشجرات ولا مملكة النحل مجرد خصائص النحلات.

4.1.5.1 الكلانية والعلوم الكلانية

إن النظرة الكلانية نظرة شمولية متكاملة للكون والحياة والإنسان. والعلم الكلاني هو العلم المعني بجميع جوانب الموضوع قيد الدراسة، الذي تتداخل فيه: الرياضيات، والكيمياء، والبيولوجيا، والفيزياء، وكل أشكال العلوم بما فيها الميتافيزيقا والتكنولوجيا وطرق استخدامها. والعلم الكلاني يفترض أن العلوم المختلفة تكمل بعضها في الكشف عن حقيقة الموضوع، وبالتالي حقيقة التصور الكلاني؛ إذ إن كليهما (فهم الجزء وفهم الكل) مسؤول عن حدوث التوازن والانسجام بين الطبيعة والإنسان. فالعالِم المختص الذي لا يبصر "الكلّية" في الدقائق التي يُعمِل فيها فكره وأدواته، إذ يركز اهتمامه على العالم ما تحت الذري وحده مختزلاً انتباهه إلى مستوى البنية ما تحت الذرية ومتجاهلاً البنية أو البنى الفوقية للعالم، يقتطع من مجال إبصاره أشياء بالغة الأهمية في الحياة.

الكلمتان من الأصل اليوناني holos بمعنى الكل أو whole باللغة الإنجليزية . America, pp. 192

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن الاتجاه الجديد ضروري لإعادة اللحمة والتوازن بين الإنسان والطبيعة. هذه النظرة الجديدة تفرض علينا أن نفكر بعلاقتنا بالكل، وأن قراراتنا وأفعالنا يجب أن تبدأ من هناك. فالمكان الذي نموضع فيه أنفسنا على درجة من الأهمية في التأثير على مستقبل الإنسان واستدامته. فإذا ما كان علينا أن نفكر في ذلك فإنه يجب إعادة النظر في علاقتنا المفترضة مع الطبيعة من حولنا وبالتالي المكانة التي نفترضها لأنفسنا في داخلها. إن هذه النظرة يفرضها الواقع الذي نعيشه، وليست مجرد فكرة، قد تعجبنا أو لا تعجبنا، قد نقتنع بها وقد لا نقتنع بها، مبررة أو غير مبررة؛ طالما أن النظرة الاختزالية لم تعد نافعة. إنه ليس بالضرورة أن نكون قادرين على برهنة كل شيء للإعتقاد به. لا عيب في النظرة الكلانية لكن المشكلة تكمن في تطبيقها. فالنظرة للكل قد تكون على حساب الجزء أو العكس وهذا ما قد يوقعنا في نظرة كلانية مجردة غير عملية أو على الأقل لا يمكن تسويغها. إن هذا ما رأيناه بالفعل؛ فالنظرة التي تقوم على مركزية الإنسان، وتحرير الحيوان، والمركزية الحيوية كانت جميعها قد ركزت على قيمة الجزء على حساب الكل. وفي الطرف الآخر نجد النظرات الكلانية كالإيكولوجيا العميقة كانت قد ركزت على قيمة الكل على حساب الجزء. والحقيقة أن هذا ما نبه إليه أمثال أرنست الذي يؤكد وجود توازن داينامكي بين الإحاطة بكلٍّ من الجزء والكل وبين تطبيقاتها في النظرية والممارسة العلمية[1]. وقد يبدو هذا واضحا أكثر في أخلاق الأرض عند ألدو ليوبلد(Aldo Leipold) الذي بدأ بإضافة عناصر جديدة هي الحيوان والنبات والأرض والماء. يقول ألدو ليوبلد "يكون الشيء صائباً عندما يميل للحفاظ على تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي، ويكون باطلاً عندما يميل في الاتجاه الآخر"[2]. ويضيف بأن هذا التكامل والاستقرار والجمال من الصعب المحافظة عليه دون التعامل مع الأرض بضمير أساسه الحب والإحترام[3]. إن هذه النظرة الكلانية كانت ولا تزال مثار نقد وجدل حول عناصر الاستقرار والكمالية والجمال وطريقة تحصيلها. وعلى الرغم من أن هذه النظرة فريدة ومتميزة في نوعها؛ إذ إن الإنسان هو نفسه يطمح للاستقرار والجمال والكمال، إلا أنها لم تزودنا بالطريقة التي تتحقق فيها هذه الأمور، إضافة إلى أنها لم تتحدث عن التصور الذي يدفعنا إلى الجمال والاستقرار والكمال. فـ ألدو ليوبلد لم يكشف النقاب عن شكل المجتمع الجديد وعناصره والروابط التي تربطه بمقاربته الكلانية، وربما يكون ذلك بسبب انشغاله في جمال فكرة

---

1 بارتردج، **مدخل إلى الفكر الإيكولوجي**، ص 95

(2)Abedi-Sarvestani And Mansoor Shahvali, **Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, pp. 611.

(3) Ibid, pp. 611.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن يكون الإنسان معمرا بدلا من مستعمرا. ورغم ذلك فإن تحصيل الحب والاحترام للأرض بقيت عنده في خانة الانفعالات والعواطف التي تتأرجح بين الضيق الروحي والوسع المادي . وهكذا فإن أي نظرة كلانية تتطلب مسوغاتها؛ يقول أرنست "وقد لا نبالغ إذا ما افترضنا أنه ما لم تقدِّم الأخلاق البيئية حلاً مقنعًا لمشكلة المعرفة الأخلاقية ....فإن الأخلاق البيئية لن تتلقَّى ولن تستحق حتى أيَّ اهتمام جدِّي من قبل فلاسفة الأخلاق"[1].

إن الكلانية تبدو خطيرة وكارثية في الإيكولوجيا إذا ما فهمت على نحو يثقل الفرد بالواجبات ويحرمه من حقوقه التي ذابت في شخصيته منذ ملايين السنين. لا بد أن هذه النظرة واضحة في الإيكولوجيا العميقة التي لم تدرك أنه ليس من الممكن المراهنة على نظرة كلانية صرفة، لا يكون فيها للإنسان نصيب الأسد مهما أثقل بالواجبات. فلا زالت الكلانية مقيدة بالأنموذج الميكانيكي والمنظور البراجماتي من حيث إن البرهنة على صحة أي تصور أو قربه إلى الصحة يتمثل في النتائج الملموسة التي تنعكس عنه. إن هذا ما يدفعنا لإعادة النظر واخذ الحيطة والحذر من النظرات الكلانية المتطرفة سواء كانت مع أو ضد الإنسان. ومن الأمثلة على تلك النظرات المتطرفة، ما ذهب إليه بيرد كالكوت (Callicott Baird) في جواز التضحية ببعض الإفراد إذا كان في ذلك الإبقاء على المجتمع الحيوي. والأمر لا يختلف في الإيكولوجيا العميقة التي أنقصت من القيمة الذاتية للإنسان حين ساوتها مع القيم الذاتية للكائنات الأخرى، لا بل تجاهلت كل القيم الذاتية وصبتها في الكل. والتخوف هنا أن تكون هذه النظرات ذاتية انفعالية أو مدفوعة باتجاهات إيديولوجية معينة. فهناك انتقادات في أنها تحاول المحافظة على الثروات الطبيعية لفئة من الناس . فإذا أجاز التصور الكلاني أن نقتل أفرادا معينين للإبقاء على المجتمع الحيوي، فأي أفراد هم الذين سنقتلهم؟ وكيف؟ ومتى؟ لا بد من إجراء القرعة على شعب أو وجود متبرعين إذن.

إن ما يثقل الثقافة الغربية والفلسفات الحديثة هو البحث عن تصور مسبق أو لنقل كلاني للإنسان والطبيعة. والدليل على ذلك هو ما تعصف به ما بين الفينة والأخرى من تصورات وأفكار متغايرة؛ فأخلاق الأرض والإيكولوجيا العميقة ونظرية غايا وحركات الخضر من التصورات التي لا تلتقي إلا في تخوفها من كارثة بيئية. وإذا كانت قد تأسست على أمل إعادة اللحمة بين الواقع والقيمة، فإن طموحها اليوم لا يتجاوز إعادة اللحمة للواقع وإعادة ربطه مع بعضة. فهي لا

---

(1) بارتردج، **مدخل إلى الفكر الإيكولوجي**، ص92

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

زالت مقيدة ميكانيكيا: فبعد سقراط أصبح العالم بعيدا عن التبرير الكلاني، وكانت تلك الطلقة الأولى. وبعد ديكارت واسحق نيوتن كان الفصل بين العلم والدين، والإنسان والطبيعة، وهناك كانت الطلقة الثانية. ولم يبق إلا الطلقة الثالثة التي ربما ستكون بين الإنسان والفلسفة؛ فقد أصبحت الفلسفة مجرد شعارات نرفعها للمطالبة بالحقيقة، أو ربما تكون شكلا من أشكال الدعاء التي تقول أرجوك اقتنع، دون أن نعرف كيف نقتنع. فلو افترضنا أنني من معتنقي الإيكولوجيا العميقة، فإن كل ما أعرفه أنني كالكائنات الأخرى قدرا. وعلى الرغم من أنها لا تحدد الدور الذي سأقوم به، إلا أنني أجد فيها خطابا يحملني كل المسؤولية عن كل أشياء العالم واتزانه. جميل أنها تميزني بالدور والمسؤولية التي تلقيها على عاتقي، ولكن أين هو قدري. إنها مجرد مزيد من الواجبات التي قد لا تعنيني. فإذا كان الواجب يقابله حق، فلماذا تثقلني بالواجبات دون أن تمنحني أي حق يذكر؟ لأن أول ما يدفعني إليه الواجب هو مجموعة حقوقي. إنني أحب واجباتي لأنها تمنحني حقوقي، وأكره حقوقي لأن فيها مزيدا من الواجبات. إن الإيكولوجيا العميقة لم تمنحنا أي حقوق وإنما أثقلتنا بالواجبات. فلماذا نقبل بهذا؟ الجواب سيكون للأجيال القادمة. ولكن أية أجيال ؟ وهذا يطرح أسئلة كثيرة مثل من هو الذي يجب عليه أن يهتم بالأجيال القادمة؟ وما هي مبرراته؟ لأنه سيبدو سخيفا بدون مبررات. إن ما ينقص بعض التصورات الكلانية هو الوضوح والواقعية والمبررات، التي تقدمها بنتائجها على أقل تقدير. فالصورة الواضحة المسوّغة تمكننا من العمل على نحو أكثر كفاءة وفاعلية.

إن الإنسان، بطريقة أو بأخرى، محكوم لصورة كلانية، وأن كل ما يشوش أفكارنا ويحرق إفهامنا هو التصور الكلاني. إن التصور الكلاني يمنعنا ويمنحنا السلوك الصحيح. فسلوكنا على أساس العرق أو الجنس أو اللون أو العمر هو نفسه سبب التدهور الحاصل في البيئة وانتهاك حريات العناصر الطبيعية. إنني لا أدعي هنا أن التصور العرقي سيذيب الحاجز الذي بيننا وبين الطبيعة، ولكنه خطوة على المسار الصحيح. لا بد من أن نكون موفقين في تصورنا الكلاني حتى لا نكون في مفارقة مع أنفسنا والآخرين. ولكن لماذا يختلف التصور الكلاني من شخص لآخر؟ أليس هناك حقيقة واحدة؟ وهل التصور الكلاني ذاتي؟ أليس هذا تجاوزا معرفيا؟ إن ما يجعل الكلانية تسير في الطريق المظلم هو الجهل بوحدانيتها، لأننا بحاجة إلى تصور كلاني؛ يكشف عن حقيقة الأشياء كما تكشف حقيقة الأشياء عنه. والسؤال، من أين نبدأ هذا التصور؟ من حقائق الأشياء؟ أم من الحقيقة الكلية؟ وفي الحالتين مأزق؛ فلو بدأنا من حقائق الأشياء، فما الذي يدرينا أن هذه هي حقيقتها؟ ولو بدأنا بالتصور الكلاني، فما الذي يدرينا أن هذا هو التصور الكلاني الصحيح؟ إنه ليس هناك مفر من أن نبدأ بتصوراتنا ، وفي نفس الوقت بما نعرفه من حقائق عن

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العالم. ومن ثم نبدأ بعملية التهذيب لكلا الطرفين. إن المسالة أشبه ما تكون بالبحث عن رقم بين رقمين. فعندما تشير المعطيات إلى الرقم 6؛ فإن الرقم 6 يكون هو تصورنا للحقيقة. فإذا ما ثبت أن الرقم 6 خاطئ لما يؤدي إليه من تناقضات في الواقع؛ فإننا نسأل فيما إذا كان أكبر أو أصغر، وبهذا نكون أقرب إلى الحقيقة. ونعيد هذا في كل مرة حتى توصلنا المعطيات إلى التصور الصحيح. والنتيجة النهائية أن حقيقة الأشياء والحقيقة المطلقة ستلتقيان معا وهذا يعني أن الحقيقة واحدة. هذا على العكس مما تقوله البراجمانية التي ترى أكثر من حقيقة وتصر على أكثر من تصور. إن ما سيوقظنا من غفلة البراجماتية هو ما يؤكده وليام جيمس حين يقول: الدين إيمان بالعالم غير المرئي(هذه نظرة كلانية)، ومنفعتنا منه تكمن بالتوافق معه من خلال إعادة ضبط أنفسنا معه[1]. إن هذا يعني تعدد الكلانيات، وبالتالي تعدد الحقيقة، وفي ذلك إبقاء على تصور الشخص طالما أنه بإمكانه ضبط الواقع لما يناسب تصوره، مما يعني أن حقيقة الأشياء والحقيقة الكلانية ستتعددان بتعدد الأشخاص. ومهما يكن من أمر فإن ما يعكر صفو نظرتنا الكلانية هو أننا على يقين بالأجزاء، وفي نفس الوقت، فإن ما يعكر نظرتنا للأجزاء هو أننا على يقين بالكل.

4.1.6 مبدأ التوحيد والنظرة الكلانية في المنظور الإسلامي.

ليس المقصود بفكرة التوحيد ما يفهم من معناها الكلاسيكي الذي قد يتبادر للذهن لأول وهلة في أن الله واحد وأن علينا عبادته، بل بحسب ما يرى باول بندور (Paul Bendor)[2] إن التوحيد أبعد من ذلك التصور السائد بكثير، وكما أنه يغيب عن غير المسلمين فإنه يغيب كذلك عن الكثير من المسلمين. إن التوحيد هو المحور الذي يعكس الوحدة في شتى مجالات الحياة. حب الوحدانية يُعبر عنه ويُشتق من "لا إله إلا الله". وهذه تسري في كل شيء. فل بارشال(Phil Parshall)[3] يعطي مثالا الهندسة المعمارية حيث إن داخل المسجد نمط من الأشكال والزخارف الذي يعبر عن

---

(1) Macdonald, Duncan Black M.A., B.D,(1909), **The Religious Attitude And Life In Islam**, Chicago, The University of Chicago Press . pp.2

(2) International Interserve Director.(a cross-cultural mission fellowship)

(3) شارك هو وزوجته حب المسيح مع المسلمين لمدة أربعين عاما. في عام 1962 شاركا في البعثة الدولية المسيحية في بنجلادش وبعدها في الفلبين. له عدة كتب منها The Cross and the Crescent: Understanding the Muslim Heart and Mind الهلال والصليب: فهم قلب المسلم وعقله.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوحدانية. ويؤكد جيرميه مكاليف (Jeremiah McAuliffe)[1] أن الإسلام يتأسس وبكل ذكاء على النظرة الكلانية، وهو يَشتق هذا من فهمه للتوحيد ووحدانية الله . هذه الوحدانية بالنسبة له ليست رياضية، وعلى الرغم من غموضها إلا أنها بالنسبة له تشير إلى العلاقات المتكاملة والمنسجمة بين جميع عناصر الخبرات الإنسانية الفيزيائية والاجتماعية والذاتية والروحية . وبالنسبة له "فإن النظرة الكلانية تنبع كمال الله ووحدته، وعليه فإن الكلانية في الإسلام تميل إلى الوحدة والتناسق، بينما في المسيحية، فلأنها تتشكل من الثالوث (الأب الابن الروح القدس)، فإنها تصب في الاختلاف والتنوع"[2].

إن وضوح مبدأ التوحيد يعتمد على القدرة على فهم مدى التداخل والتشابك في جميع مجالات الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، والتاريخ، والزمان، والمكان، والحقيقة والواقع. هذه النظرة الكلانية فريدة في نوعها من حيث إنها ترتبط بأسس وركائز محكمة. فهي تبدأ برحلة الإنسان الصاعدة عن طريق أفعاله المتعلقة بجميع مناحي الحياة ودون أي استثناء سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو بيئية، بحيث لا يمكن الفصل بين النواحي المختلفة لحياة الإنسان، فهي ترتبط وتتشابك معا بحيث إنه لا يمكن أن يستقل جانب فيها عن الجوانب الأخرى، تماما كما هي عناصر البيئة التي تتشابك معا ولا يمكن أن يستقل احدها عن الأخر. وفي نفس الوقت فإن الإنسان لا ينفصل عن هذه الطبيعة بما تحتويه من عناصر حيوية أو غير حيوية، مادية أو غير مادية. فالمنظور الإسلامي تجده يربط بين الأشياء واحدة واحدة. فبالنسبة للإنسان والطبيعة، فإنك تجد أن الإنسان من تراب، ويعود إلى التراب. إنه كالزرع ينبت من الأرض كما النباتات. وليس في جسمه ما يميزه عن المحيط الذي حوله. فهو من نفس المكونات. وعندما يموت يتحلل جسمه ويتلاشى في محيطه فيصبح جزءً لا يتجزأ من الطبيعة؛ من نبات، وحيوان، وجمادات. فهو غاز، ودخان وبعضه يدخل في تركيب الحجارة. إن الإنسان يتداخل ويتشابك مع جميع دورات الحياة الأخرى، فكما أن الأشياء الأخرى تمنحه دورة حياته وتكملها، فهو عنصر ضروري في إكمال دورة حياة الكائنات الأخرى، يقول تعالى ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا (17) ثُمَّ

(1) مفكر أمريكي يحمل الدكتوراة في الفلسفة الروحية تحول من المسيحية إلى الإسلام وهو من جامعة Duquesne University

(2) Samuel, Paul Bendor, (2007), Interserve Initial Reflections on Holistic Ministry In An Islamic Context, **St Francis Magazine**, Nr. 2 Vol. iii pp. 3.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا (نوح: 18)). هذه الحقيقة تضرب بعرض الحائط كل من يقول إن الإنسان ينفصل عن الطبيعة.

وعلى الرغم من تعقيد شبكه الحياة، إلا أن هذا الإنسان المُسخَّرة له كل الأشياء، الحر المختار، الخليفة، المؤتمن على تدبير أموره وأمور هذا العالم بكل عناصره، لا زال بحاجة ماسة إلى منهج وطريقة حياة تكفل له الأمن والاستقرار والسعادة والسرور. والحقيقة أن اللطف الإلهي لم يتخل عن الإنسان، فقد ضمن الله له تنظيم جميع مناحي الحياة وذلك عن طريق عقله ووحيه بحيث إنه لم يهمل أو يفرط في شيء صغيرا كان أم كبيرا، يقول تعالى ﴿....مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: 38). والإنسان بإتباعه الوحي وحكمته السديدة إنما يحقق العدالة، في سلوكه تجاه نفسه والكائنات الأخرى، فيتحقق له الانسجام والتوافق مع المخلوقات والناموس الإلهي الذي يعتبر أساس هذا الانسجام والتوافق. إنه إذا كان ليس هناك ما هو باطل فكل شيء موجود على الكم والكيف الذي يجب إن يكون عليه، كما أنه محكوم بقواعد وأحكام وشروط ضرورية لتحقيق الفائدة منه، فإن ذلك يعود إلى الإيمان. يضاف إلى ذلك أنه ليس هناك على الإطلاق ما يسوّغ سوء استعمال أي شيء. هذه النظرة تربط بين جميع عناصر الكون؛ الإنسان، والحيوان، والنبات والجمادات وتجعل منها وحدة واحدة. وجهتها البيئية تقوم على "أن ظلم الإنسان لأي منها سينعكس على الكل بما فيه الإنسان"[1]. ومهما يكن فإن مبدأ التوحيد يقتضي أن يكون المتعالي هو المرجعية لأفعال الإنسان، وبغض النظر عما إذا كان هذا المتعالي هو كل شيء، أو أنه في كل شيء، أو خارج العالم أو في داخله. إن تصور الوحدانية على هذا النحو يجعل منها بوابة تتفتح من خلالها المادة على الروح والإنسان على المتعالي.

هذه النظرة الإيكولوجية الكلانية دفعت بالمسلمين الأوائل نحو فكرة التكامل والبحث عن المعرفة لتحقيق العدالة. ولكن كيف تتحقق المنفعة والعدالة معا؟ إن هذا يعود بنا إلى فكرة أنه ليس هناك ما خلق باطلا كأن يكون للعب أو العبث. فعلى ما يبدو أن المنظور الإسلامي ينظر للأشياء، أفرادا وجماعات، على أنه لا يمكن الاستغناء عنها؛ بمعنى أنها فريدة بذاتها ولا بديل لها. وسوف نأخذ مثال الشجرة التي قد نقرر قطعها. إن الشجرة تمثل كثيرا من الأشياء، ففيها الحطب، والأكل، والرحيق، والمسكن وغيرها. إنه لا يمكن أخذ هذه الأشياء بالاعتبار من وجهة نظر واحدة. فالحطاب معني منها بالخشب، وليس معنيا بباقي الشجرة، والطبيب قد يأخذ الأزهار أو

(1) Islam, **Towards A Green Earth: An Islamic Perspective**, pp. 89

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الثمار أو الجذور أو الأوراق، ولكنه في الوقت نفسه ليس معنيا بباقي الشجرة، وكذلك الحشرات تأخذ الأزهار للرحيق، وغير معنية بباقي أجزاء الشجرة. وهكذا فإن الحطاب حينما يأخذ مراده فإنه يحرم نفسه والآخرين من الأوراق، والثمار، والمساكن، وأشياء أخرى كثيرة. لنتخيل ما الذي نربحه، وما الذي نخسره عندما نقطع شجرة. صحيح أننا نربح الحطب كما في حالة الحطاب، ولكننا في الوقت نفسه نخسر كل ما ذكرناه سابقا. وإذا أجرينا عملية حسابية، فإن قيمة الحطب قد لا تتجاوز بضعة دنانير. فقدِّر، ما الذي خسرناه؟ قد يستغرب أحدهم أننا خسرنا الآلاف من الدنانير من جراء قطع هذه الشجرة. فأين الأوراق التي كانت تتغذى عليها الحيوانات؟ وأين المسكن الذي كانت ترتاده الفراشات، والعناكب، والطيور؟ وأين الرحيق الذي كان يغذي النحلات؟ وأين الظل الذي كانت تستفيء فيه بعض الحيوانات؟ وأين هو النسيم والهواء ؟ ومن أين جاء ذلك الفراغ بين الشجرات؟ إلى ما لا نهاية له من الأسئلة والخسائر التي ستنجم عن هذا القطع. إن ما يعنيه هذا أن هذه الشجرة وأي شجرة لا يمكن بأي حال استبدالها. إنها تتطلب منا أن نضع مكانها آلاف من الأدوات لتقوم بمهامها وهذا لا شك غير ممكن. وقد يسأل احدهم هل وضع شجرة مكانها يعتبر بديلا ومجيزا لقطعها؟ وهنا دعنا نراجع الطريقة التي نفكر فيها، ولنسأل السؤال المغاير, لماذا سنقطعها في الأصل؟ وهل هناك بديل يجيز أن لا نقطعها؟ إن ما قد ينقذ الشجرة فعلا، وكذلك الأمر بالنسبة للطريق التي سنشقها والمصنع الذي سننشئه كان يجب أن نستنزف كل البدائل. فبالنسبة للجذور التي سنقطع الشجرة من أجلها لا بد هناك بديل، وكذلك الأمر بالنسبة للمصنع الذي سننشئه، وبالنسبة للطريق التي سنشقها فلا زال بالإمكان الالتفاف أو تغيير المسار. إن تفكيرنا البيئي لا زال محصورا بالقطع وعدم البحث عن البديل، في حين أن الأصح هو البحث عن البديل وعدم التفكير بالقطع. كم هي عدد المرات التي هممنا أن نقطع فيها بعض الأشجار ثم تراجعنا؟ ألا يعني ذلك أننا نفكر في قطع الأشجار أكثر من أن لا نقطعها. هذا النوع من المساءلة أو لنسميه التوعية، هو ما يمنعنا من التفكير السليم، وفي أن نكون جنبا إلى جنب مع الإنسان والطبيعة. إنها مساءلة سلبية، ولا بد من مساءلة ايجابية. إن المساءلة الايجابية ليست التفكير في أن نقطع أو أن لا نقطع، ولكن في عدم التفكير بالقطع من الأساس.

إن هذه النظرة تتأسس على مكانة الإنسان وغيره من الكائنات والدور الذي يقوم به كل منها، وهي ما يجعلنا في مواجهة معرفية مع الموضوع من حيث علاقته بالكل ومع الله؛ إذ إن جوهر الدين هو السلوك الذي يضمن سلامة الإنسان من ناحية، وعلاقته مع الترتيب الطبيعي من ناحية أخرى. إن هذه المواجهة تزودنا بمنظور وجودي لا يميز ما بين المقدس والعلماني، أو العلم والعمل أو الإنسان والطبيعة. فالإنسان ليس منفصلا عن الطبيعة؛ إذ إنه يعاني بمعاناتها. فالطبيعة

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في المنظور الإسلامي ترتبط ارتباطا شديدا بالفعل الإنساني، وما هي إلا انعكاسا للنمو أو النضج الروحاني عند الإنسان الذي هو سبب الخير كله. إن هذا لا يسقط نظام العلية. لأن ما يدفع الإنسان للفعل هو علمه الذي هو مصدر الحكمة والخير معاً.

ومهما يكن من أمر، فإن عدم السؤال بعمق، وعدم الموازنة بين ما نريد وما يجب أن نفعل، ومدى قدرتنا على التحقق من الفوائد والمضار التي تترتب على فعل ما، هو ما يدفعنا لفعل ما يجب أن نفعل. إن ما يدفعنا لهذا أكثر هو أننا بوصفنا بشر نميل إلى الإفراط وتجاوز الحدود خوفا على الحياة أو طمعا في ملذاتها، مما يولد نتائج مضادة للبيئة. وهنا يأتي دور التربية والتوعية الروحانية التي تربط الإنسان بخالقه وبالطبيعة من حوله، والتي تقوم على التعاليم والقيم الأخلاقية الإسلامية كمرجعية أولى لأفعالنا. والحقيقة أن المنظور الإسلامي قد ربط وأحكم الرباط بين الدنيا والآخرة، وذلك من أجل حفظ التوازن وتحقيق الانضباط في بناء حياة المسلم الفكريّة والعمليّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة. فلا ريب أن مصير الإنسان مرهون فيما غرسه في حياته الأولى خيرًا كان أو شرا، وهو ما سيحصده في النهاية، يقول الخليلي "ومن المعلوم أنّ بناء الحياة الإنسانيّة على هذين الأصلين (التوازن والانضباط) من أصول الاعتقاد يحميها من الانزلاق والتردّي، ويقيها آثار المؤثرات السلبيّة، التي تنحرف بها عن الطريق السّويّ، فلا تلبث أن تستأسر لشهوة جامحة أو نزق طائش أو عاطفة رعناء فتنحرف عن النّهج السويّ مما يقتضيه الإيمان بالله من طاعته والاستقامة على سبيله. غير أنّ هذه الطاقة الإيمانيّة عندما تتعزّز بطاقة أخرى ناشئة عن الإيمان باليوم الآخر تقوى على حماية النّفس وصونها من الآثار السلبيّة لشهواتها ونزعاتها وعواطفها وغرائزها، إذ الإيمان باليوم الآخر يعني الإيمان بالمصير المحتوم الذي يلقى كلّ أحد فيه ما عمله في هذه الحياة كاملاً غير منقوص ويُجزى به جزاءً وافيًا كما حتمه القرآن"[1].

وتجدر الإشارة هنا ألى أن النظرة التوحيدية في المنظور الإسلامي كانت قد تميزت بمحاولة الربط بين العلوم الطبيعية والعلوم غير الطبيعية (الروحانيات). هذه الشذرات من دمج العلوم التي أخذت تطفو على السطح في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة نجدها تتجذر في المنظور الأسلامي؛ فقد جمع المسلمون ما بين هذين الضربين من العلوم. كما أنهم كانوا قد انتبهوا إلى وحدة وترابط وتداخل العلوم الطبيعية. إن هذا يمكن فهمه أكثر من خلال مفهوم الإحاطة الذي كان قد أشار إليه احمد سارفستاني في ما ورد في قوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

(1) الخليلي، **البيئة في الإسلام** ، ص 11-12

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مُحِيطًا﴾ (النساء:126) ، ولو أنها كانت على نحو مختصر[1]. يقول سارفستاني: قد يكون هذا هو حجر الزاوية للعلوم الكلانية التي تؤكد التداخل والتشابك بين أنواع العلوم ووحدتها ووحدة الترتيب الطبيعي[2]. وعلى الرغم من أن سارفستاني لم يحدد إذا كانت الإحاطة بالمعنى الفيزيائي (الوحدة التي تشير إلى أن الإنسان كما هي البقية في المجال نفسه) أو الإحاطة بالمعنى المعرفي(وحدة وتشابك العلوم) إلا أن كليهما يضفي إطارا فريدا متميزا على نحو شمولي لروح العلاقة التي تربط "الإنسان بالطبيعة من حيث إنها شهادة على وحدة الخلق ووحدة العلوم والترتيب الطبيعي الذي يعتبر الإنسان جزءاً لا ينفصل عن هذا العالم"[3].

كان هذا قد تجلى عند المسلمين الأوائل في المعرفة والتصنيفات المعرفية، فعلى سبيل المثال كانوا قد شعروا بالحاجة إلى الجمع بين الرياضيات، وعلم الفلك، والفلسفة وغيرها. فابن سينا كان طبيبا وفيلسوفا، وجابر بن حيان كان صوفيا كما أنه أسس للجبر والكيمياء، وكذلك الطبري كان قاضيا ومؤرخا ومفسرا. هذا الأنموذج ربما كان أساسه النظرة الكليانية للعلوم المختلفة ومحاولة التقريب والتوفيق بين العلوم والفلسفة والدين. فالفارابي حاولا التقريب ما بين العقل والاعتقاد عن طريق محاولة التجسير بين الفكر الأرسطي والأفلاطوني، والفارابي أقر أن القران يدعم المنطق الأرسطي، في حين أن ابن سبنا كان قد حاول تطوير المنطق لاستعماله في تسويغ وتوضيح معقولية الدين، أما الغزالي كرجل علم ودين فقد حاول بيان أثر المنطق في تدعيم الفهم الديني، وابن رشد الذي حاول أن يوضح العلاقة بين الدين والعقل والحكمة، وكذلك الشاطبي وابن تيمية اللذان عملا على دحض المنطق الأرسطي. وتجدر الإشارة هنا أنه وعلى الرغم من أن بعض الدراسات تشير إلى أن هذا الصراع الفكري كان بسبب الفرق بين التصور الإسلامي والتصور الإغريقي للعالم، إلا أن الأصح أنه كان صراعا في البحث عن وحدة العلوم التي انبثقت عند المفكرين المسلمين عن الوحدانية. ومهما يكن من أمر، فإن ما هو واضح هو الدمج بين العلوم والدين الذي كان الشغل الشاغل الذي يملأ المؤلفات الإسلامية. هذا الدمج تمثل بالإلمام بأكثر من علم؛ ليس حبا أو فضولا وإنما لأن حقيقة الظاهرة وفهمها يتطلب ذلك. والحقيقة أن هذا ما انعكس على تطوير فهم الصورة الكلانية في المنظور الإسلامي. الأمر الآخر، أن هذا كان قد انعكس

(1) Abedi-Sarvestani And Mansoor Shahvali, **Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, pp. 614

(2) Ibid, pp. 614

(3) Ibid, pp. 614

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

على تطور العلوم نفسها. فالفيلسوف الطبيب كان قادرا على أن يثري الفلسفة أكثر من الفيلسوف الذي لم يقرن مع الفلسفة أي علم آخر، وفي نفس الوقت فإن الطبيب الفيلسوف قادر على أن يثري الطب أكثر من الطبيب الذي لم يقرن مع الطب أي علم آخر. واعتقد هنا أنه كلما كان الشخص ملما بعلوم أكثر فإنه يكون أقرب ما يكون إلى صورة كلانية تمنحه قدرة تفسيرية أكبر في تحليل الظواهر وربطها مع بعضها بعضا. فالظاهرة تتطلب كل العلوم إذا ما أردنا أن نحيط بها من جميع جهاتها. وهذا يعني أن التخصص العملي يكون في الظاهرة وليس في العلوم. والحقيقة أن هذا ما بدأ يطفو على السطح وذلك بظهور العلوم التي أخذت تهتم بدراسة الظواهر. من هذه العلوم الجيوفيزياء، والكيمياء الحيوية، والهندسة الوراثية، وعلم البيئة الذي ربما يكون أوسعها من حيث إنه علم متعدد المناهج بكل ما في الكلمة من معنى، معني بالقضايا البيئية. فعالِم البيئة لا يهتم بجانب دون جانب، لأنه عندما يفعل ذلك فإنما يقدم مشروعا فارغا. ولفعل ذلك لا بد من نظرة شمولية كلانية لحجم القضية وأسبابها وطرق علاجها، الأمر الذي يتطلب الإلمام بوافر من العلوم المختلفة أو على الأقل بنتائجها. إن مدى نجاح الباحث يعتمد على قدرته على بناء نموذج معقول للقضية وتصورها من جميع جوانبها الفيزيائية، والحيوية، والاجتماعية، والروحية وغيرها. فقد لا يكون التناقص في عدد أسماك البركة المجاورة هو نسبة المعادن في المياه بقدر ما هو سلوك في المجتمع المجاور للبركة والناتج عن تصور أو سلوك يمكن تجنبه بمنتهى السهولة. إن العالم المتخصص بدراسة هجرة الطيور سيكون أفضل فيما لو كان مجهزا وملما بعلم الفلك، والتيارات البحرية، والأحياء، وعلم سلوك الحيوان. ومما لا شك فيه أن النتائج التي سيقدمها ستكون عقلانية أكثر مما لو قام بالدراسة نفسها عالم فلك، وعالم في التيارات البحرية، وعالم في الإحياء، وعالم في سلوك الحيوان. إن السبب في ذلك هو الصورة الكلانية التي ينطلق منها الباحث. إن القضية أو الظاهرة لا يمكن فصلها أو تصنيفها بعلم معين من العلوم، تماما كما أنه لا يمكن فصلها عن العالم. وحتى العلوم فإنها لا تنفصل عن بعضها؛ هناك رياضيات، وفيزياء، وكيمياء، لكن العلوم كلها هي علم بما هو موجود ومن هنا سبب وحدتها، أما التصنيف فهو فعل إنساني اقتضته الحاجة والظروف المعرفية. هذا الجمع بين العلوم يعود من جديد ولكن بحلة جديدة، وأفضل مثال على ذلك ما نجده اليوم في الأبحاث المعاصرة. وهذا واضح في الدراسات الإيكولوجية؛ فثمة فيها ما له صلة بالتاريخ، والجغرافيا، وعلم الأحياء، والكيمياء، والأمر لا يتوقف. وهكذا فإننا نجد بأن المنظومة الإسلامية الأخلاقية واسعة وشاملة بحيث إنها تتسلسل من حرمة قتل النفس، ثم إلى حرمة قتل الإنسان المسلم، فحتى القاتل فلا زال بالإمكان تجنب قتله بدفع الدية مثلا وغيرها، كما وتمتد إلى حرمة قتل العدو أو الاعتداء عليه، وهو أمر يرفضه الإسلام تماما، ولا يقبله إلا ضمن شروط معقدة. والأمر لا يتوقف هنا، فقد لاحظنا أن الاعتبارات الخلقية تمتد إلى الحيوان والنباتات

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والجمادات إضافة إلى كل ما هو روحاني. وقد وجدنا أن في المنظور الإسلامي منهج وطريقة تعالج وتحتوي جميع مناحي الحياة صغيرة أو كبيرة، هذا المنظور مزود بأسس معرفية تبدأ من الوحي وتنتهي بالعلم الذي يؤازره ويدعمه. وفي ذلك بينا أن العلم في المنظور الإسلامي لا يختلف عن الوحي في كونه مصدرا من مصادر الحكمة الدينية. فالعلم في المنظور الإسلامي قادر على أن يكشف عن مكانة الإنسان ودوره في هذا العالم، وقد يمتد العلم لأكثر من ذلك في أنه يطمح بالكشف عن الترتيب الطبيعي للكائنات من حيث مكانتها ودورها والغاية من وجودها. هذه النظرة في المنظور الإسلامي تجعل من علوم البيئة، التي تجمع العلوم كلها وتوحدها من حيث الهدف والمضمون في إطار كلاني، أقرب ما تكون إلى علوم الدين من حيث إن كلاهما معنى بمكانة الإنسان، ونشأته، وتطوره، وكيفية المحافظة عليه، ودوره، وترتيبه الطبيعي وعلاقته بالكائنات المحيطة به. والأهم من ذلك دور الإنسان في المحافظة على هذه البيئة سليمة من الأذى والفساد. وعلى الرغم من أن العلم يتبع التجربة، في حين أن الدين يتبع الوحي، إلا أن الدعوى في الإسلام أن العلوم الحقة هي التي ستصل بالإنسان إلى بر الأمان دنيا وآخرة. والحقيقة أن هذه النظرة عقلانية. فلما كان العلم يسعى للحفاظ على الإنسان والرقي به وتحقيق آماله وطموحاته، ولما كانت الأخيرة تقتضي الحد من الفساد ومعالجة الفساد ومنعه كذلك، فإن هذا يعني أن ما يقتضيه العلم يقتضيه الدين. وفي المنظور الإسلامي، هذا ما ينبغي أن يكون إذا ما التزم العلم بضوابط الدين. وبهذا فإن العلم والدين يعتبران مصدرين متوازيين من مصادر الحكمة البيئية. وهكذا فإنه من الممكن اعتبار المنظور الإسلامي موفقا في نظرته للعلم على اعتبار أن العلم هو المصدر الرئيس للحكمة البيئية، وبالتالي الركن الأساس الذي يجب أن تتأسس عليه أي فلسفة بيئية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الخاتمة

لقد جاءت هذه الدراسة على اعتبار أن وظيفة الفلسفة والدين والعلم كذلك ما هي إلا استجابة لإشكالات الفرد والمجتمع أو لنقل تحديات الحياة. ولما كانت العلوم عاجزة عن التبؤ بجميع القضايا البيئية ووضع الحلول المناسبة فإن هذا أعطى الفلسفة الدور الأكثر فاعلية في التعامل مع الأزمة البيئية. والحقيقة أن هذا ما استدعى الفلسفة للبحث عن تكامل معرفي يجمع بين العلم والدين والفلسفة نفسها. ليس على أساس التوفيق والجمع بينهم، وإنما المصالحة على أساس تكاتف وتكثيف الجهود؛ إذ إن التاريخ حافل بمحاولات الجمع والتوفيق بين العلم والدين والفلسفة التي انتهت دون تحقيق المطلوب.

جميل أن نحاول أن نكشف عن الحقيقة ولكن علينا أن لا نشوهها ونحن في طريقنا إليها. فإذا كان العلم يقدم الوسائل المختلفة، والفلسفة تقدم لنا أسس التفكير والنقد، فلا بد كذلك من إعطاء الدين والمعتقدات الفرصة في توجيه هذا العطاء الفكري، الذي سواء أكان من التجربة أم التأمل الفلسفي أم الدين فإنما يعبر عن انجازات الإنسان: الثقافية والحضارية.

إن فلسفة العلم ينقصها أمران: التنكر لوحدة الإنسان والطبيعة، والفصل بين العلم والدين. وليس على الفلسفة إلا أن تأخذ بالبعد القيمي والأخلاقي بعين الاعتبار. وهذا البعد كان حاضرا في علوم الغرب والمسلمين ولا يزال غائبا عن العلم الحديث، وهو في غاية الأهمية وله الدور الأكبر في إعطاء تصور أدق لعلاقة الإنسان بالله والطبيعة، وربما يأتي دور الفلسفة هنا بإعادة فهم وتعقل التاريخ البيئي الذي يحوي على القيم والركائز التي توجه سلوك الإنسان في تعامله مع البيئة والذي يُعنى بتوظيف العلوم لا كوسيلة لتحقيق غاية بشرية وإنما كغاية بحد ذاتها. فالعلم يُعِد الوسائل وقد يوجه ولكنه لا يوجِب. فقط هي المعتقدات التي تُوجه نحو تحقيق غايات معينة. أعني هنا العلوم التي تكون مصحوبة بقيم إنسانية كما كان الحال في الحضارة العربية الإسلامية حيث كانت العلوم توجه نحو تحقيق الانسجام بين الإنسان والطبيعة وتحسين حياة الناس وإعمار الأرض وكوسيلة لاكتشاف نواميس الكون والحياة.

إن البحث بجدية وموضوعية عن ثمة فلسفة بيئية في الإسلام يتطلب تفعيل دور الفلسفة وإخراجها من طورها النظري إلى طورها العملي الذي تلامس فيه قضايا الإنسان التي تتعلق بمصيره، وذلك عن طريق توظيف الفلسفة توظيفا عمليا للكشف عما في المنظور الإسلامي من منهجية وجوانب عملية، كالانتقال من العلم إلى الحكمة البيئية، لتكون قادرة على هداية الإنسان

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإرشاده إلى الطريق الصحيح الذي يستطيع الفرد من خلاله إعادة صياغة تصوراته وبالتالي سلوكه السليم للحيلولة دون أزمة بيئية. وهي بذلك إنما تحقق الصلاح للفرد والمجتمع.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المراجع

الكتب

1) ابن أبي أصيبعة، **عيون الإنباء في طبقات الأطباء**، (تحقيق عامر النجار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.

2) ابن القيم الجوزية: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، (ت751هـ)، **اعلام الموقعين عن رب العلمين**، م3، ص:3 دار الكتب العلمية: بيروت.

3) ابن القيم، **مختصر طبقات المكلفين**، للشيخ عبد الله بن جار الله، لا يوجد اسم الناشر.

4) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني،(ت 728 هـ)، **درء تعارض العقل والنقل**، (تحقيق محمد رشاد سالم)، جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية: الرياض، 1979م.

5) ابن حزم، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، ج3، ط1، (تحقيق إحسان عباس)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، 1981

6) ابن حزم، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، ج4، ط1، (تحقيق إحسان عباس)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت. 1983م.

7) أحمد ابن حنبل (ت241 هـ)، **مسند الإمام احمد بن حنبل**، دار الكتب العلمية: بيروت، 1993م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

8) أحمد ابن حنبل(164-241 هـ)، ، **الموسوعة الحديثة، مسند الامام أحمد ابن حنبل،** (شرحه شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة: بيروت،2001م.

9) ابن خلدون، **مقدّمة ابن خلدون،** (تحقيق علي عبد الواحد وافي)، دار نهضة مصر: القاهرة، 1981م.

10) ابن سينا، الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، وفي آخرها قصة سلامان وأبسال،** (ترجمها من اليونانية حنين ابن اسحق)، ط2، دار العرب للبستاني: القاهرة، 1989م.

11) ابن طفيل، **حي بن يقظان** ، الطّبعة الثانية، (تقديم د .فاروق سعد)، منشورات دار الآفاق الجديدة: بيروت،1978 م.

12) ابن عربي، محيي الدين أبوبكر محمد بن علي(ت 638 هـ)، **فصوص الحكم،** (تحقيق أبو العلا عفيفي)، دار الكتاب العربي: بيروت.

13) ابن عربي، محيي الدين أبوبكر محمد بن علي(ت 638 هـ)،**الفتوحات المكية،** دار صادر: بيروت، 1961.

14) ابن كثير القرشي، الحافظ أبي الفداء إسماعيل (ت 774هـ)، **تفسير القرآن العظيم،** (المحقق سامي محمد السلامة)، دار طيبة للنشر والتوزيع: الرياض.

15) ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت 273 هـ)، **سنن ابن ماجه،** دار احياء التراث العربي: القاهرة، 1975.

16) ابن منظور؛ العلاّمة محمد بن أبي الكرم(ت 711هـ)، **لسان العرب المحيط،** (إعداد وتصنيف يوسف الخياط)، دار لسان العرب: بيروت.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

17) أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ج1 ، (تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية: بيروت. 1413 هـ.

18) . أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، (شرح وتحقيق أحمد شمس الدين)، دار الكتاب العلمية : بيروت.

19) أبو الفرج بن موفق الدين يعقوب بن اسحق القف الكركي،سامي حمارنة، (1989م)، **جامع الغرض في حفظ الصحة ودفع المرض**، عمان: الجامعة الأردنية.

20) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي(660 هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي)، دار المعارف بيروت: لبنان.

21) أبي عبدالله محمد بن احمد بن ابي بكر، (ت 671 هـ)، **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، ج13، ط1، (تحقيق الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي)، مؤسسة الرسالة: بيروت، 2006م.

22) أرسطوطاليس، **كتاب السياسات**، الفصل الأول، الباب الأول، فقرة 12، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب اوغسطينس برباره البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية: بيروت، 1957م.

23) الاعرجي، السيد زهير،(1994)، **العدالة الاجتماعية وضوابط توزيع الثروة في الإسلام**، الطبعة الأولى, قم المشرفة: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

24) محمد نور الدين أفاية، (1998)، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**، المغرب: أفريقيا الشرق.

25) الإمام العز بن عبد السلام،(ت 660هـ) **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، (تحقيق حسان عبد المنان)، بيت الأفكار الدولية: عمان، 2000م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

26) الأهدل، عبد الله قادري ، (1990)، **الإسلام وضرورات الحياة،** ط2 ، جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع.

27) بارتردج، أرنست ومجموعة من المفكرين،(2007): **مدخل إلى الفكر الإيكولوجي**: ترجمة: معين شفيق رومية. دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية.

28) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت 256 هـ)، **تفسير الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ بن علي بن أحمد العسقلاني،** دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع: بيروت، 2000م.

29) بخيت، هاني محمد رشاد، (2006)، **البراجماتية الأمريكية المعاصرة**. الاسكندرية: المكتبة المصرية.

30) البدور سلمان، 2006، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية،** ط1، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.

31) بدوي، أحمد زكي، (1984م)، **معجم المصطلحات الاقتصادية،** بيروت: دار الكتاب اللبناني.

32) الجمال، عبد المنعم ، (1986م) ، **موسوعة الاقتصاد الإسلامي،** ط2، القاهرة: دار الكتاب المصري.

33) جيمس، وليم ، (1911) **بعض مشكلات الفلسفة،** (ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

34) رالف بارتون بيري(1965)، **افكار وشخصية وليم جيمس**، (ترجمة محمد علي العريان). القاهرة: دار النهضة العربية.

35) حافظ، أحمد حمدي حسن،(2005)، **لعبة الفلسفة**، القاهرة: كتب عربية.

36) الخشت، محمد ، (2001). **مدخل إلى فلسفة الدين**، القاهرة: دار أنباء للطباعة والنشر.

37) ديفو، دانيل(ت 1731م.) ، **روبنسون كروزو**، (ترجمة كامل كيلاني)، ط12، دار المعارف: القاهرة.

38) راسل، بيتر(1998)، **صحوة الكرة الأرضية**، (ترجمة عدنان حسن)، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

39) الراغب الاصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، (محمد خليل)، **المفردات في غريب القران**، دار المعرفة: بيروت، 1998م.

40) رجب، منصور علي ، (1953)**تأملات في فلسفة الأخلاق**، القاهرة: مطبعة مخيمر.

41) رسلان، صلاح الدين بسيوني ، (1990). **القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

42) روميه، معين شفيق ، (2009) **الإيكولوجيا من منظور فلسفي**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق: سوريا.

43) زيدان، محمود (2005)**. وليم جيمس**، الإسكندرية: دار الوفاء:.

44) زيدان، يوسف (1991)، **المختصر في علم أصول الحديث النبوي مع دراسة شاملة لمؤلفات ابن النفيس**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

45) زيمرمان، مايكل ، (2006)، **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان الى الإيكولوجيا الجذرية**، ج1، ترجمة معين شفيق روميه، الكويت: دار المعرفة.

46) السرطاوي، فؤاد عبد اللطيف، (1999) **البيئة والبعد الإسلامي**، ط1 ، الأردن: دار المسيرة.

47) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (ت 1957م) **بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في ح شرح جوامع الأخبار**، (تحقيق أبو الحارث نادر بن سعيد آل مبارك التعمري)، دار ابن حزم: بيروت، 2003م.

48) سكوليموفسكي، هنريك،(1992)، **فلسفة البيئة**، ترجمة ديمتري، دمشق: أبجدية المعرفة:.

49) سليمان بن الأشعث بن إسحاق(202-275 هـ)، سنن أبي أبي داود، دار الإعلام، عمان: 2003.

50) سيد قطب، (1979)، **في ظلال القرآن**، ط8، بيروت: دار الشروق.

51) سيد قطب،(1987) **العدالة الاجتماعية في الإسلام** ، الطبعة الشرعية العاشرة. القاهرة: دار الشروق.

52) الشاطبي، بكر بن عبد الله أبو زيد، **الموافقات**، (مقدم .أبو عبيده مشهور آل سلمان)، دار ابن عفان: الخبر، 1997م.

53) الشنقيطي، محمد بن المختار ، (2010)، **الخلافات السياسية بين الصحابة**، رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ. صدر عن مركز الراية للتنمية الفكرية"، دمشق: مؤسسة الانتشار العربي.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

54) الشيرازي، محمد ، (2000)، **الفقه-البيئة**، ط1، بيروت: مؤسسة الوعي الإسلامي للتحقيق والترجمة والطباعة والنشر.

55) الصابوني، محمد علي، (1402هـ)، **صفوة التفاسير**، ط4، بيروت: دار القرآن الكريم.

56) صوان، محمود حسن (2004)، **أساسيات الاقتصاد الإسلامي**، عمان: دار المناهج.

57) الطباطبائي، محمد حسين، (1973)، **الميزان في تفسير القرآن**، ط2، طهران: دار الكتب الإسلامية.

58) الطبري، **تفسير الطبري**، ط1، (المحقق الشيخ احمد محمد شاكر)، مؤسسة الرسالة: بيروت. 2000م.

59) عبد الباقي، الشيخ محمد فؤاد ، (1981)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

60) عبد الرحيم، عبد المجيد ، (1976)، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

61) عظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود : **شرح سنن ابي داود**، ط3، دار الفكر: بيروت، 1995

62) عمارة، محمد ، (1997) **العطاء الحضاري للإسلام**، سلسلة اقرأ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

63) امانوئيل، كانط، (1980)، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ط2 (قدم لها وترجم عبد الغفار مكاوي، راجعها عبد الرحمن بدوي)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

64) غانم، حسين (1991)، **الاقتصاد الإسلامي والمشكلة الاقتصادية**، ط2، مصر: دار الوفاء للطباعة.

65) غانم، حسين، (1986)، **التوازن والتحليل الاقتصادي**. لا يوجد اسم الناشر.

66) الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، عالم الكتب: بيروت.

67) القصاص، محمد عبد الفتاح ،(1999) ، **التصحر (تدهور الأراضي في المناطق الجافة)**، إشراف أحمد مشاري العدواني، الكويت: عالم المعرفة.

68) قنصوة، صلاح، (1986)، **نظرية القيمة في الفكر المعاصر**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

69) الكاساني، علاء الدين (ت 1191م.)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**(كتاب الحج)، دار الكتاب العربي: بيروت، 1982.

70) **الكشاف**، ج2، دار المعرفة: بيروت.

71) الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني ، (ت1683م.)، **الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ط2 ، (تحقيق دكتور عدنان درويش ومحمد المصري)، مؤسسة الرسالة: بيروت. 1998

72) لالاند، أندريه، (1996)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، ط1، بيروت: منشورات عويدات.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

73) لالاند، أندريه، (2001)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، م1،ط2، بيروت: منشورات عويدات.

74) الإمام مالك، **موطأ مالك**،(1421هـ)، جمعية المكنز الإسلامي: القاهرة.

75) المجمع الوجيز, مجمع اللغة العربية: القاهرة, 1990 م.

76) مسكويه أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، (ت1030م.)، **تهذيب الأخلاق**، مطبعة المعارف: بيروت.

77) مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، ط1، (المحقق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة)، دار طيبة. 2006م.

78) المعجم الوسيط, ط2، (إخراج إبراهيم مصطفى , وأحمد حسن الزيات , وحامد عبد القادر, ومحمد علي النجار) ، المكتبة الإسلامية: اسطنبول.

79) المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ط1، (تحقيق د.محمد رضوان الداية)، دار الفكر المعاصر: بيروت، دمشق، 1990م.

80) المنجد في اللغة والاعلام، ط24، دارالمشرق: بيروت، 1996.

81) نامق، صلاح الدين، (1966)، **النظم الاقتصادية المعاصرة**، القاهرة: دار المعارف.

82) النسائي، أحمد بن علي بن شعيب (215-303 هـ)، **سنن النسائي**، دار طويق: الرياض، 2010.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

83) الهوبي، جمال محمود والعامودي، عبهرة سميح، (2008)، أحوال الأرض ونهايتها كما يصورها القرآن الكريم، **مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية)**، المجلد السادس عشر،(العدد الأول)، فلسطين-غزة: الجامعة الإسلامية.

84) وايت، مورتون جابرييل، (1975)، **عصر التحليل: فلاسفة القرن العشرين**، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

85) وليام، ليلي، ترجمة علي عبد المعطي محمد (2000)، **مقدمة في علم الأخلاق**، الإسكندرية: منشاة المعارف.

86) وهبة، مراد ،(1994). **مستقبل الأخلاق**، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

المؤتمرات

1) آل هاشم، السيد علي بن السيد عبد الرحمن (2010)، البيئة في الكتاب والسنة المطهرة، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور).

2) البكوش، الهادي (2010)، أهمية البيئة في عالمنا اليوم، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة. (غير منشور)

3) التسخيري، آية الله الشيخ محمد علي (2010)، القيم والمفاهيم والقواعد الإسلامية المؤثّرة في الحفاظ على البيئة، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة.(غير منشور).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

4) التويجري، عبد العزيز (2010)،القيم الإسلامية ودورها في تقديم حلول للمشكلات البيئية العالمية ، **البيئة في الإسلام،** المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة. (غير منشور).

5) حنفي، حسن ،(2010). هل غاب الإحساس بالبيئة في الوعي العربي الإسلامي. **البيئة في الإسلام،** المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور).

6) الخليلي، أحمد بن حمد (2010) القيم الإسلامية ودورها في تقديم حلول للمشكلات البيئية العالمية. ، **البيئة في الإسلام،** المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة.(غير منشور) .

7) الخياط، عبد العز يز (2010)، **البيئة في الإسلام،** المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان - المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور)

8) دنيا، شوقي احمد(2009) ، الإسلام وحماية البيئة، **الاسلام والبيئة**،الدورة التاسعة عشرة، مجمع الفقه الدولي، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة.

9) السيابي، أحمد بن سعود (2010)، الحفاظ على البيئة في الخطاب الإسلامي، **البيئة في الإسلام،** المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010. مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان- المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

10) فدعق، عبد الله (2010)، الشر يعة والبيئة، **البيئـة فـي الإسـلام**، المـؤتمر العـام الخـامس عشر لأكاديميـة آل البيت الملكيـة، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكيـة للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة.

11) القرضـاوي، يوسـف (2010)، الركـائز الإسـلامية لرعايـة البيئـة يوسـف، **البيئـة فـي الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور)

12) الملبـاري، الشيخ أبـو بكـر أحمـد (2010)، البيئـة فـي القرآن الكـريم والحـديث النبـوي الشريف، **البيئة في الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة. (غير منشور)

13) ولد أباه، محمد المختار. (2010). الحفاظ على البيئة من تعاليم القرآن الكريم. **البيئـة فـي الإسلام**، المؤتمر العام الخامس عشر لأكاديمية آل البيت الملكية، 29-9-2010 مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، عمّان -المملكة الأردنيّة الهاشميّة، (غير منشور)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المراجع الأجنبية

1. Abedi-Sarvestani, Ahmad And Mansoor Shahvali (2008). Environmental Ethics: Toward An Islamic Perspective**, American-Eurasian J. Agriculture & Environmemtal Science**, 3(4), Idosi Publications.

2. Abraham, Jose (2001), An Ecological Reading of The Qur'anic Understanding of Creation. **Theological Forum**, Vol. XXXIII, No.1, Published By The Untied Theological College.

3. Ashley, Martin , (2006), Finding The Right Kind of Awe And Wonder: The Metaphysical Potential of Religion To Ground An Environmental Ethic, **Canadian Journal of Environmental Education**. Vol. 11.

4. Azizan Haji Baharuddin, Frederick M. Denny, Richard Foltz, (2003), **Islam and Ecology : A Bestowed Trust**, Cambridge: Harvard University press.

5. Balakrishnan, Uma , Tim Duvall And Patrick Primeaux, (2003). Rewriting The Base of Capitalism: Reflexive Modernity And Ecological Sustainability As The Foundation of A New Normative Framework. **Journal of Business Ethics** 47: Kluwer Academic Publishers: Netherlands.

6. Barnett, S. J. (2003), **Enlightenment and religion: The myths of modernity**. Manchester University Press .

7. Bishop, Steve , (1991), Green Theology And Deep Ecology: New Age Or New Creation? **Tremolos**, 16 (3).

8. Clive Ponting, (2009), Human Environmental History Since The Origin of Agriculture**.** Chapter5 In Boersema, Jan J. and Reijnders, Lucas, (2009), **Principles of Environmental Sciences:**, Edwaed Elgar Publishing: UK.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

9. Boersema, Jan J. and Reijnders, Lucas, (2009), **Principles of Environmental Sciences:**, Edwaed Elgar Publishing: UK.

10. Bradley, Ben , (2006), Two Concepts of Intrinsic Value, **Journal of Ethical Theory And Moral Practice**.

11. Christopher, J. Vena, B.A., M.A (2009). **Beyond Stewardship: Toward An Agapeic Environmental Ethic**. Dissertation: Marquette University.

12. Dann, Kevin And Mitman, Gregg , (1997), Essay Review: Exploring The Borders of Environmental History And The History of Ecology, **Journal of The History of Biology**, Vol. 30, Kluwer Academic Publishers: Netherlands.

13. Derr, Thomas Sieger (1975), Lynn White And His Magical Essay: Religion's Responsibility For The Ecological Crisis: An Argument Run Amok. **Worldview**, January 1975.

14. DiZerega, Gus (1992), Social Ecology, Deep Ecology, And Liberalism. **Critical Review**, Vol. 6, Nos. 23.

15. Evans, John H. , (1997), Worldviews Or Social Groups As The Source of Moral Value Attitudes: Implications For The Culture Wars Thesis. **Sociological Forum**, Vol. 12, No. 3, 1997, Plenum Publishing Corporation.

16. Falagas, Matthew E. , Zarkadoulia, Effie A. and Samonis, George (2006). Arab Science In The Golden Age (750–1258 C.E.) And Today, **The FASEB Journal**, Vol. 20..

17. Faruqi, Yasmeen Mahnaz , (2007), Islamic View of Nature And Values: Could These Be The Answer To Building Bridges Between Modern Science And Islamic Science. **International Education Journal,** 8(2), Shannon Research Press.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

18. Fazlun, M Khalid, (2002), Social And Economic Dimensions of Global Environmental Change, Islam And The Environment: **Encyclopedia of Global Environmental Change**, Volume 5, Edited Bymr Peter Timmerman: John Wiley & Sons, Ltd: Chichester.

19. Flores, Dan , (1996), Environmental History: An Art of People And Place. **OAH Magazine of History**. Volume 10, Number 3, Spring, Organization of American Historians: USA.

20. Franklin, Adrian (1999), **Animals And Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations In Modernity**. Sage Publication Ltd: London.

21. Habermas, Jurgen "**Modernity: An Unfinished Pproject**"(1980), Translated By Nicholas Walker, In D'Entreves, Maurizio Passerin And Seyla Banhabib, Eds(1967) Habermas And The Unfinished Project Of Modernity, Cambridge: Polity Press

22. Henning, Daniel H. (2002) **A Manual For Buddhism And Deep Ecology**. A Special Edition By The World Buddhist University: Buddha Dharma Education Association Inc.

23. Islam, Muhammad Muinul (2004), Towards A Green Earth: An Islamic Perspective, **Asian Affairs**, Vol. 26, No. 4.

24. Izzi Dien, Mawil (2001), Book Review; The Environmental Dimensions of Islam, **Journal of Beliefs And Values**, Vol. 22, No.2, Lutterworth Press: Cambridge.

25. Jasdev Rai, Dorjderem, Amarbayasgalan, Macer, Darryl, Thorheim, Celia, (2010), **Universalism And Ethical Values For The Environment**: Bangkok, UNESCO, 2010.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

26. Kamla, Rania (2009), Critical Insights Into Contemporary Islamic Accounting,**Critical Perspectives On Accounting**, Vol.20, Issue 8.

27. Kirman, M. Ali , (2008). Religious And Secularist Views of The Nature And The Environment. **The Journal of International Social Research**, Volume 1/3. Turky

28. Lauer, D.W. , (2002), Arne Naess On Deep Ecology And Ethics**, The Journal of Value Inquiry** 36: 109–115, Kluwer Academic Publishers: Netherlands.

29. Macdonald, Duncan Black, M.A., B.D. (1909), **The Religious Attitude And Life In Islam**, The University of Chicago Press: Chicago.

30. Arne Naess, Alan Drengson And Harold Glasser, (2005). The **Selected Works Of Arne Naess**, Springer Dordrecht The Netherland.

31. Naess, Arne , Translated By David Rothenberg, (1990), **Ecology, Community And Lifestyle: Outline of An Ecosophy**, Cambridge University Press: Uk

32. Palmer, Martin and Victoria Finlay, (2003) **Faith In Conservation, New Aproaches To Religions , And The Environment**, The World Bank: Washington.

33. Osiander, Andreas, (2000). As Matrix And Mirror Of The Modern Religion And Politics In Western Civilisation: The Ancient World International Studies. Millennium - **Journal Of International Studies**, 29: 750-761.

34. Peterson, Anna (2000) In And of The World? Christian Theological Anthropology And Environmental Ethics, **Journal of Agricultural And Environmental Ethics** 12: 237–261, Kluwer Academic Publishers: The Netherlands.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

35. Pope, Carl, American Politics, **Tikkun** Vol. 20, No. 4, P 50. Sierra Club: Berkeley, CA

36. Ravenhill, John , (2008), **Global Political Economy, Globalization And The Environment**. Oxford University Press: UK.

37. Reitan, Paul H. And Reitan, Eric H., (2001), Earth Support Systems: Threatened? Why? What Can We Do? **Earth Planet Science**, Vol. 110, No. 4, December, Printed In India.

38. Rice, Gillian , (2006), Pro-Environmental Behavior In Egypt: Is There A Role For Islamic Environmental Ethics, **Journal of Business Ethics**.

39. Samuel, Paul Bendor (2007), Interserve Initial Reflections On Holistic Ministry In An Islamic Context, **St Francis Magazine** Nr. 2 Vol. III.

40. Seed, John, Macy, Joanna, Fleming, Pat , And Naess, Arne (1988) **Thinking Like A Mountain: Towards A Council of All Beings**, New Society Publishers: Canada.

41. Semenyuk, E. P. (2008), Information Science And Spiritual Values: Globalization. **Scientific And Technical Information Processing**, Vol. 35, No. 1, Allerton Press, Inc.

42. Setia, Adi , (2007), The Inner Dimension of Going Green: Articulating An Islamic Deep-Ecology. **Islam & Science**, Vol.5 (Winter 2007) No. 2. By The Center For Islam And Science: Canada.

43. Seyyed, Hossein Nasr, (1993), **The Need For A Sacred Science**, Published By State of New York: Albany.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

44. Seyyed, Hossein Nasr, (1996), **Religion And The Order of Nature**, Oxford University Press: Oxford.

45. Seyyed, Hossein Nasr, (2003), Islam: The Contemporary Islamic World, And The Environmental Crisis. Chapter 2 In Azizan Haji Baharuddin, Frederick M. Denny, Richard Foltz, (2003**), Islam and Ecology : A Bestowed Trust**, Cambridge: Harvard University press.

46. Schmidt, Volker H. (2010**).** Modernity And Diversity: Reflections On The Controversy Between Modernization Theory And Multiple Modernists. **Social Science Information**, December vol. 49 no. 4

47. Staudenmaier, Peter (2005), Ambiguities of Animal Rights, (Online Puplication). Retrieved from Institute for Social Ecology: **http://www.social-ecology.org/2005/01/ambiguities-of-animal-rights/**

48. Van Dyke, Fred (2008), **Conservation Biology: Foundations, Concepts, Applications**. 2nd Edition, Wheaton: Chicago

49. Vilkkilä, Jarkko (2011), **Curriculum, Capitalism, And Cognitive Science: A History of The Present**. Unpublished (Dissertations On Social Science), Tallinn University.

50. Yang, Tongjin , (2006), Towards An Egalitarian Global Environmental Ethics: **Environmental Ethics and International Policy**, UNESCO: New York

51. Zimmerman, An Interview With Michael E. Zimmerman, By Alan Atkisson, (1989), Introduction To Deep Ecology. Deep Ecology Is A New Way To Think About Our Relationship To The Earth**. Context institute's Award winning journal**: **(Global Climate Change)** Edition (Ic#22). Context institute: USA

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

Conferences

1) Fazlun, Khalid(2010), Islam And The Environment Ethics And Practice, **The Environment In Islam**, The Royal Al Al-Bayt Institute For Islamic Thought, The 15th General Conference, 27- 29 September 2010, Amman: Jordan.

2) Mahmutćehajić, Rusmir (2010), On Animality From The Muslim Intellectual Point of View, **The Environment In Islam**, The Royal Al Al-Bayt Institute For Islamic Thought, The 15th General Conference, 27- 29 September 2010, Amman: Jordan.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY IN ISLAM FROM SCIENCE TO ECOSOPHY.

By

Mahmoud A. A. Banidomi

Supervisor

Dr. Salman Al-Bdour, Prof.

ABSTRACT

The aim of this study is to reveal the rationality of the Islamic perspective towards the relationship between man and environment. More precisely, the main purpose of this study is to seek the objective foundations for a new environmental philosophy according to Islamic vision and thought. The study argues that the philosophy of environment from the Islamic perspective is based on shifting from science to wisdom. This is due to the fact that Islam had adopted and encouraged science from the very beginning.

In this study, we have adopted the religious texts; Quran (the holy book in Islam) and Hadeeth (Hadeeth refers to reports of statements or actions of the prophet Muhammad PBUH) that relate clearly and directly to the environment . We have also adopted to track the impacts of these religious texts (Islamic teachings) and their direct influences on Muslims' behavior towards the other elements of the environment; animals, plants and inanimate objects.

The study showed that environmental ethics in Islam is not separated from Islamic ethics, for the whole ethical system in Islam is completely derived from its major principles; Oneness, Trust, Stewardship, Subjection, Principle of Justice and

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

Science which Islam encouraged as it is the man gateway, in addition to the revelation, to liberation. This is based on Knowing god through his creation which is ultimately dependant on science, for science can reveal and uncover the role and the facts about everything in this world, and accordingly uncover it is value and moral considerations.

Ethics in Islam is not metaphysical. It is very much rational, inspired from the reality of human nature which imposes upon him an epistemological challenge through a holistic relationship with the subject, man and his natural order. This challenge provides man with a vision that may not differentiate or contrast between holiness and secular or man and nature.

In addition to that, this study revealed that although religion follows revelations and science follows experiment, Islam sees science as a final frontier for man liberation. This is rational, for religion is as science in that they are both seeking to achieve man's hope, ambition and prosperity, which require both to eliminate or reduce corruption, where otherwise there will be no meaning for prosperity or corruption. This means that what is required of science is required by religion, so to speak, that Islam agrees and assures shifting from science to wisdom. And accordingly, sciences and religion can be considered as paralleled major sources for ecological wisdom that works against corruption on earth.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit